

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Tarih Anabilim Dalı

# ALEVÎ-BEKTAŞÎ KÜLTÜRÜNDE YARATILIŞ ANLATILARI VE TOPLUMSAL CİNSİYET İLİŞKİLERİ

Emine Yüksel

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2016

# ALEVÎ-BEKTAŞÎ KÜLTÜRÜNDE YARATILIŞ ANLATILARI VE TOPLUMSAL CİNSİYET İLİŞKİLERİ

Emine Yüksel

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Tarih Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2016

**KABUL VE ONAY**

Emine YÜKSEL tarafından hazırlanan "Alevî- Bektaşî Kültüründe Yaratılış Anlatıları ve Toplumsal Cinsiyet İlişkileri" başlıklı bu çalışma, 30.12.2016 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Elif Ekin AKŞİT VURAL (Başkan)

Doç. Dr. Özlem SERT (Danışman)

Doç. Dr. Mark Lewis SOILEAU

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Sibel BOZBEYOĞLU

Enstitü Müdürü

**BİLDİRİM**

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

☐ Tezim/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

■ Tezimin/Raporumun 2 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

30.12.2016

Emine YÜKSEL

# YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin/raporumun tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kâğıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinlerin yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

o**Tezimin/Raporumun tamamı dünya çapında erişime açılabilir ve bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir.**
(Bu seçenekle teziniz arama motorlarında indekslenebilecek, daha sonra tezinizin erişim statüsünün değiştirilmesini talep etseniz ve kütüphane bu talebinizi yerine getirse bile, teziniz arama motorlarının önbelleklerinde kalmaya devam edebilecektir)

•**Tezimin/Raporumun 05/02/2019 tarihine kadar erişime açılmasını ve fotokopi alınmasını (İç Kapak, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) istemiyorum.**
(Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir, kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir)

o**Tezimin/Raporumun……………..tarihine kadar erişime açılmasını istemiyorum ancak kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisinin alınmasını onaylıyorum.**

o **Serbest Seçenek/Yazarın Seçimi**

06/02/2017

*Emine YÜKSEL*

## ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, Doç. Dr. Özlem SERT danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

***Emine YÜKSEL***

# TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın gerçekleşmesi sırasında maddi ve manevî olarak benden desteğini esirgemeyen aileme, tarihi ve sosyal olaylara farklı bakış açılarıyla bakma yetisi kazandıran, toplumsal cinsiyet ve kadın tarihi konusunda değerli bilgilerini ve kaynaklarını benimle paylaşan, eksiklerim ve yanlışlarım konusunda beni yönlendirip tezi nihayetine erdirmemi sağlayan, her daim, her konuda desteğini üzerimde hissettiğim danışmanım ve saygıdeğer hocam Doç. Dr. Özlem Sert'e, dinî ve sosyo- kültürel tarih alanındaki çalışmalarla beni tanıştıran, bu alana yönlendiren, tez konumu tespit aşamasında 113K150 numaralı "*Aleviliğin Ortak Referanslarının Belirlenmesi*" isimli projede bursiyer olarak yer almamı sağlayan ve kendisiyle saha araştırması deneyiminden yararlanma fırsatı veren hocam Doç. Dr. Rıza Yıldırım'a, söz konusu proje dahilinde ulaşılan verilerden yararlanmamı sağlayan ve maddi destek sunan TÜBİTAK kurumuna, tez yazma sürecindeki deneyimlerini, bilgilerini, kaynaklarını ve desteğini benden esirgemeyen arkadaşım Ertan Ürkmez'e, çalışma boyunca tezi bitireceğime olan inancımı arttıran, varlıkları ile beni sarıp sarmalayan arkadaşlarım Duygu Özalp ve Eda Çekil'e sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

# ÖZET

YÜKSEL, Emine, *"Alevî- Bektaşî Kültüründe Yaratılış Anlatıları ve Toplumsal Cinsiyet İlişkileri",* Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2016

Yaratılış anlatıları toplumu oluşturan ferdlerin varoluşsal sorularına yanıt vererek, yaşamın nasıl ortaya çıktığı, kimin ya da neyin yaşamı ortaya çıkardığı, erkek ve kadın olmanın ne demek olduğu, kişilerin birbiriyle, kendilerinin dışındaki dünyayla ve kâinatla nasıl ilişki kurdukları gibi konuları ele alır. Yaratılışın bu sorulara verdiği cevaplar toplumsal cinsiyet ilişkilerini doğallaştırma işlevi görür ve kadın erkek rollerini ikiliklere dayandırır. Bu ikilikler temelinde kurulan, kadının erkeğe tâbi olması algısının doğallaştırılması, ataerkil ilişkilere ve cinsiyetle ilgili toplumsal ideolojilere yansır. Yaratılışın anlaşılması ve temsili ile ilgili simge ve anlamlar, beden, soy, aile, mekân, dünya ve öbür dünya gibi unsurlar arasındaki ilişkilerin anlaşılmasında araçtır. Bu çalışma, Türkiye'de hatırı sayılır bir nüfusa sahip olan Alevî ve Bektaşî toplumunun yaratılış ile ilgili anlatılarını, bu anlatıların dinî ve günlük hayatın akışında nasıl içselleştirilip doğallaştırıldığını, bu içselleştime sürecinin toplumsal cinsiyet ilişkilerini nasıl şekillendirdiğini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Alevîler'in ve Bektaşîler'in yaratılış anlatıları yolu ile kendi benlik algılarını nasıl şekillendileri ve öteki ile arasındaki sınırı nasıl çizdikleri, sözlü ve yazılı kaynaklara dayanarak, mitoloji, sözlü kültür ve toplumsal cinsiyet bağlamında incelenecektir.

**Anahtar Sözcükler**

Yaratılış, Toplumsal Cinsiyet, Efsane, Alevî, Bektaşî, Kadın, Sözlü Kültür, Güruh-ı Naci

# ABSTRACT

YÜKSEL, Emine, "*Creation Narratives and Gender Relations in Alevi-Bektashi Culture"* Master's Thesis, Ankara, 2016

The narratives of creation respond to the existential questions of the members of the society by addressing the issues such as how life came about, what it is, where it is revealed, what is being male and female, how they relate to each other and to the world outside them. The anwers given by creation narratives to these questions serve to normalize gender relations and the roles of women and man are based on dualities. Based on these dualities the naturalization of women's dependecy of man is reflected in social ideologies related to patriarchal relations and gender. Symbols and meanings related to representation of creation are tools for understanding the relations between elements such as body, lineage, family, space, world and other world. The aim of this study is to analyze how the Alevi and Bektashi society, which has a considerable population in Turkey, is concerned with creation, how these ideas are internalized and naturalized in the course of religious and daily life, and how this internalization process shapes gender relations. How the Alevis and the Bektashi will shape their own perceptions of self through the creation accounts and how they draw the boundary between the other will be examined in terms of mythology, oral culture and gender based on oral and written sources.

**Keywords**

Creation, Gender, Mythology, Alevi, Bektashi, Oral Culture, Women, Güruh-ı Naci

# İÇİNDEKİLER

# 1. GİRİŞ

Çocukluk çağlarımdan bu yana dinler, inançlar hakkında bir şeyler duymaktan ve okumaktan hoşlanırdım. Dünyanın ve evrenin varoluşu hakkında sorular sormak, insan davranışlarını, ritüellerini gözlemlemek, böyle bir düzenin nasıl var olduğunu anlamlandırmaya çalışmak benim için büyük merak konusuydu.

İlerleyen yıllarda tek tanrılı dinler özelinde kadın ve erkek ilişkileri hakkında düşünmeye başladım. Özellikle İslam'ın kadın ve erkek ilişkilerinde gündelik hayatı en ince ayrıntısına kadar düzenlediğini görmek- kadın ve erkeğin birlikte bulunup bulunmaması gereken mekânları, kılık kıyafetlerini ve dahi cinsel eylemin ve temizliğin kurallarını- din ve cinsiyet arasında önemli bir ilişkinin olduğunun göstergesiydi.

Cinsiyetten kaynaklanan belli sınırların olduğunun bilincine varışım, bir erkeğin erkekliğe attığı ilk adım olarak kabul gören sünnet ile genç kızlığa atılan ilk adım olarak görülen regl olmanın toplumda yarattığı etkiyi düşünmemle olmuştu. Sünnet olan erkeğin giydiği abartılı kıyafetler, aldığı hediyeler, etrafındaki insanlarda yarattığı sevinç duygusu, sünnetin ve erkek bedenine atfedilen değerin bir "gurur" kaynağı olarak görüldüğünü göstermişti. Ancak bir genç kızın ilk regl olduğu anda, bunu–kendisine daha önce bahsedilmemişse- şaşkınlıkla karşılaması, toplumdan ve erkeklerden gizlenmesi gereken bir şey olduğunu öğrenmesi -ki bunun için bir düğün ya da kutlama da yapılmıyordu- onun bedeninin bir "utanç"ın kaynağı olarak görülebileceğini düşündürdü. Biyolojilerinden kaynaklanan farklılıklar nedeniyle niçin erkekler ve kadınlar arasında hiyerarşik bir yapı söz konusuydu?

Cinsiyet, sadece biyoloji ve cinsel eylemden kaynaklanan bir kategori değil ise, kadın ve erkek olmanın ne demek olduğunu nasıl öğreniyorduk? Kadın narin, korunması gereken, kutsal anne ve eş olarak ya da bir erkek güçlü, koruyan ya da akıl sahibi olarak nasıl kurgulanmıştı? Bu soru beni en başa, insanın varoluşsal sorunlarına aradığı yanıtlara, yaratılışa götürdü. Yaratılış da her kültürde, farklı dönüşüm süreçlerinden geçerek her bir kuşak tarafından yeniden okunan dinsel ve mitsel anlatılara, bu anlatıların barındırdığı ve yeniden ürettiği kadın ve erkek kimliklerine…

Tüm bu cinsiyet meseleleri üzerinde düşünürken ve 2013 yılı sonbaharında yüksek lisansa yeni başlamış bir öğrenciyken, Doç. Dr. Rıza Yıldırım'ın beni davet ettiği ve TÜBİTAK tarafından desteklenen 113K150 numaralı, *"Alevîliğin Ortak Referanslarının Belirlenmesi"* adlı projeye bursiyer olarak dâhil oldum. Bu proje ile birlikte Alevîlik araştırmalarına da fiilen ilk adımı atmış bulunuyordum. Amasya, Tokat, Sivas ve Çorum gibi şehirlerin hinterlandında bulunan, Alevî nüfusunun yoğun olarak yaşadığı köylerde saha çalışmalarına katıldım. Bu saha çalışmaları sırasında Alevîlikteki yaratılış mitinin kolektif hafızada hala yaşıyor olduğunu farkettim. Bu mit neden hala anlatılıyordu? Hangi tarihsel ve sosyal dönüşüm süreçlerinden geçip bugüne gelmişti? Bugün hangi sorulara yanıt veriyordu?

Bu mite dayanan anlatıları dinlerken, mitlerdeki karakterlerin ve davranış şekillerinin Alevîlerin hayata dair algılarını, düşüncelerini, kimliklerini ve sosyal yapıyı şekillendirdiğini gözlemledim. Aynı zamanda anlatılar Alevilerin tarihsel varoluşlarını meşrulaştırma aracı olarak da kullanılıyordu. Bunun yanında, bu anlatılardaki kadın erkek rollerinin "kadın-erkek eşitliği" ve "Alevi kadının üstünlüğü" gibi modern söylemleri parçaladığını, aksine çeşitli ikiliklere dayanan farklı kadın algıları yarattığını düşündüm. Anlatılardaki kötü karakterler ve davranışlar "öteki"nde şekillenirken, olumlanan karakterler ve davranışlar ise Alevileri kendileri ile özdeşleştiriliyordu.

Kadın-erkek eşitliği ve Alevi kadınının daha üstün ve özgür olduğu iddiası Aleviliğin içinde kendine geniş bir yer buldu. Bu söylem, "ben öteki gibi değilim" mesajını da içeriyordu. Alevi kadını hakkında yazan yazarların, kadın- erkek eşitliğinin bir tartışma konusu olmadığı dönemlere referans vererek öne sürdüğü eşitlik ve üstünlük iddiası, modern bir söylemdi ve göç, sekülerleşme, şehirleşme, iletişim ve ulaşım araçlarının yaygınlaşması gibi etkilerin yarattığı tarihsel hatırlama, unutma ve dönüşüm süreçleri ile ortaya çıkmış gibi görünüyordu.

Aynı zamanda bu mite dayanan anlatıların, Ortadoğu'nun mitleri ve kutsal kitaplardakilerle oldukça benzer yanları vardı. Anlatılar, günümüzde hala varlığını sürdüren, Alevîlerin ve Bektaşîler'in kendilerine yakın olan gruplarla- Ehl-i Haklar, Yezidîler, İsmailîler- etkileşimini sağlayan bir köprü görünümündeydi. Bu durum anlatıların bölge geleneklerinin bir parçası olduğunu ve tarihsel dönüşümler yoluyla bu anlatılara kendi özgün yorumunu kattığını gösteriyordu.

Zamansal, mekânsal ve bireysel anlatı farklılıkları içermesine rağmen, Alevî ve Bektaşî hafızasında oldukça önemli bir yer tutan yaratılış miti genel olarak şu şekilde anlatıldı: Tanrı, yer gök su iken, üzerinde başka hiçbir şeyin bulunmadığı deryaya bakar ve bu deryadan bir cevher, nur çıkarır ve diğer her şeyi bu nurdan yaratır. Bu nur Muhammed-Ali'nin ya da Fatma'nın nurudur. Sonrasında sırasıyla melekler, dünya ve Âdem yaratılır. Tanrı insanı yaratmak için, meleklerini tek tek Dünya'ya yollar ve topraktan bir parça getirmelerini ister. Toprak, insanın yeryüzünde bozgunculuk yapacağını düşündüğünden, Cebrail, Mikail ve İsrafil'e kendisinden bir parça vermek istemez. Ancak Azrail bunun Tanrı'nın emri olduğunu söyler ve topraktan zamanı geldiğinde geri vermek üzere bir parça alır. Dünya'nın toprağından yaratılacak olan Âdem'in önce kalıbı, yani bedeni yapılır. Âdem uzunca bir süre kalıbında bekledikten sonra Tanrı'nın ona kendi nurundan ve ruhundan bir parça vermesiyle canlanır. Daha sonra Âdem'in kaburga kemiğinden Havva yaratılır. Bu süreci Cennet'ten düşüş ve Dünya hayatı izler.

Bu anlatılar toplumsal cinsiyete dair rollerin tanımlandığı pek çok bölümden ve bunların birçok farklı versiyonundan oluşur. Daha yaratılış aşamasında Adem'e bağlı, onun parçasından ve onun için yaratılmış, Cennet'ten düşüşe sebep olmuş olumsuzlanan bir kadın anlatısı kadına, toplumsal cinsiyeti erkeğe bağımlı ikincil bir rol atfeder. Havva'nın yaratılışı anlatısının dışında, Hz. Fatma ve Güruh-ı Naci ile ilgili anlatılar ise kadından beklenen saf, dindar ve itaatkâr olma rollerini öne çıkararak toplum tarafından olumlanan bir kadın portresi çizmiştir.

Anlatılar yoluyla oluşmuş bu kadınlık rolleri, ritüellerle içiçe geçerek benimsetilmeye çalışılmış ve toplumsal cinsiyet ile ritüeli karşılıklı olarak etkilemiştir. Aynı zamanda bu anlatılar toplumsal yapıda otoritenin -*dede*- kaynağının dayandığı anlatılardır. Otoritenin kaynağının belirlenmesi, dini ve günlük hayatta cinsiyetler arasında hiyerarşik ilişkiler oluşturur. Bu anlatılar aynı zamanda "öteki" ni tanımlamaya bu yolla ontolojik olarak kendini gerçekleştirmeye ve "öteki" ile yani Sünni olanla aradaki sınırı çizmeyi sağlar. Bu çalışmada bağlamları ile ilişkisi içerisinde incelenen farklı anlatıların, Alevî ve Bektaşîlik' teki toplumsal cinsiyeti nasıl belirlediği, gelenekler ve ritüellerle iç içe giren bu anlatıların kadının toplumsal rolünü nasıl pekiştirilip yeniden ürettiği incelenecektir. Amaç "anlatıların doğru olup olmadığının" saptanmasından ziyade "bu anlatıların hangi

sorulara cevaplar aradığını, hangi süreçlerden geçerek nasıl yorumlandığını ve nasıl içselleştirildiğini" anlamak olacaktır.

Bu yaklaşım temelinde birinci bölümde Aleviliğin tarihsel dönüşüm süreci ile geleneksel yaratılış anlatılarının oluştuğu doğal çevre olan Alevi köyünün sosyal yapısı anlatılacak, Alevi köylerindeki saha araştırması deneyimlerine yer verilecek ve saha araştırması yapılırken hangi yöntem ve tekniklerin kullanıldığı açıklanacaktır.

İkinci bölümde yaratılışın sözlü ve yazılı kaynaklarının neler olduğu üzerinde durulacaktır. Sözlü tarih metodu kullanılarak derlenen anlatıların aktarım mekanizmalarının neler olduğu, bu mekanizmanın tarihsel süreç içinde hangi süreklilik ve süreksizleri tecrübe ettiği, kaynakları nasıl etkilediği ve bu kaynakların günümüzde Alevi toplumu için ne ifade ettiğine yer verilecektir.

Üçüncü bölümde Alevî ve Bektaşî toplumunda cinsiyet ilişkileri incelenecektir. Öncelikle Alevi toplumunda toplumsal cinsiyetin sınırını çizen söylemlerin neler olduğu, yapılan araştırmalardan örnekler verilerek tespit edilmeye çalışılacaktır. Daha sonra anlatılardaki kadın-erkek rollerinin yoğun bir şekilde sirayet ettiği toplumsal cinsiyet ilişkileri, dini ve günlük hayatın dinamikleri çerçevesinde incelenecektir. Bu noktadan hareketle "kadın erkek eşitliği" ve "Alevi kadının toplumsal konumunun yüksekliği "gibi söylemler kendi bağlamlarında sorgulanacak ve bunların pratikte de söylem düzeyinde olduğu kadar kuvvetli olup olmadığı tartışılacaktır. Cem ibadetinde cinslerin biraradalığından, oturma düzeni, giyim, bedensel kirlilik, musahiplik ve düşkünlük gibi ritüel pratiklere ve evlilik, doğum, ölüm gibi toplumsal pratiklere kadar gözlemlenen tüm hiyerarşik ilişkiler yorumlanmaya çalışılacaktır.

Dördüncü bölümde toplumsal cinsiyet ilişkilerine sirayet ettiğini düşündüğüm anlatıların çeşitli versiyonlarının mitler ve kutsal kitaplarla etkileşimini gösteren motif analizi yapılacaktır. Bu anlatılar yoluyla Alevîlerin ve Bektaşîlerin kendi tarihlerini ve geçmişlerini nasıl kurguladıkları, egemen dini ve toplumsal söylemlere karşı toplumsal cinsiyet düzleminde nasıl bir savunma ve güçlenme mekanizması kurdukları gösterilmeye çalışılacaktır. Burada yer gök su iken başlayan hikâye, günümüz Alevî dedelerine kadar uzanan bir serüvene şahitlik edecektir. Yaratılışın, toplumsal cinsiyet ilişkilerini nasıl şekillendirdiği bu anlatılar yoluyla benimsetilecektir. Bu serüven

sonunda Alevîlerin benlik duygularının ve algılarının "güruh-ı naci" yani "kurtarılmış, selamete erişmiş topluluk" olarak kadın erkek ilişkileri üzerinden nasıl kurgulandığı görülecektir. Sonuç bölümünde ise tüm bölümlerin genel bir değerlendirmesi yapılacaktır.

## 1.1. TARİHSEL DÖNÜŞÜM SÜREÇLERİ: ANADOLU'NUN İSLAMLAŞMASINDAN 2000'Lİ YILLARA

Alevîlik ve Bektaşîlik her inanç ve kültür gibi derin bir tarihsellikten beslenir. Üzerinde çalışan birçok araştırmacının hem fikir olduğu üzere gerek coğrafi alan gerekse kültürel çevre anlamında tek kaynaklı olmayıp, geniş bir zaman ve mekâna yayılan çok kültürlü bir üründür (Ocak, 2009a; Ocak, 2009b; Ocak,2010; Milstein,1999; Mélikoff, 2009; Eröz; 1977; Eyuboğlu, 1987; Üzüm, 2007). Bu nedenle Alevîlik ve Bektaşîlik ne yalnızca bir inanç sistemi olarak ne de bu inanç sisteminden soyutlanmış sosyal ve ekonomik bir yapı olarak anlaşılamaz. Bu ikisi tarihsel dönüşüm süreçleri ile birlikte incelenmelidir (Ocak, 2009b: 215). Bu süreçler, çizgisel bir tarih algısının dışında çeşitli kesintileri ve süreksizlikleri de içeren, Anadolu'nun İslamlaşması'ndan başlayıp, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi ile Aleviliğin köklü bir dönüşüm sürecinde olduğu günümüze kadar devam etmektedir. Tüm bu süreçler içinde Alevi ve Bektaşi kavramları da çeşitli değişikliklere uğrayarak farklı grupları nitelemek için kullanılmıştır.[1]

Alevilik' in oluşumu, Anadolu'nun İslamlaşması tarihi ile paralel bir süreç izler. Anadolu'ya göç eden Türkmenler ve yerli Kürt toplulukları 11- 12. Yüzyılda oluşmaya başladığı düşünülen *ocak* yapılanmalarının merkezine peygamber soyundan geldiğine inandıkları velileri almıştır. Halkın önemli bir kısmı için İslamlaşmak, peygamber soyu ile halk arasındaki bağı kuracak olan seyyidlerin etrafında toplanmak anlamına gelmektedir. Yani bugünkü Alevi ocakları olarak adlandırılan yapılar İslamlaşma sürecinde Türk ve Kürt topluluklarının seyyidlik çerçevesinde yeniden yapılanmalarına dayanmaktadır.

[1] "Alevi" ve "Bektaşi" kavramlarının tarihsel süreçteki farklı anlamlarının analizi için Bkz. Rıza Yıldırım (2010) "Bektaşi Kime Derler: Bektaşi Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi" *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi,* 55, s. 23-58.

Bununla beraber bu dönemde, ziyaretlerin ve adak mekanlarının oluşmaya başlamasıyla yayılan evliya kültü ve halkın yaşayan İslam kahramanlarını kutsamaya, velileştirmeye başladığı görülür. 13. Yüzyıl'ın başından itibaren Kalenderiler, Haydariler gibi Anadolu dışından gelen ve Bektaşiler, Rum Abdalları gibi Anadolu'ya özgü bir dizi derviş grubu görülmeye başlar. Bu dervişler 14. ve 15. Yüzyıl'da halk arasında gitgide kutsallaşmış, Hacı Bektaş, Abdal Musa, Kaygusuz Abdal, Şücaeddin Veli ve Otman Baba gibi ünleri yaygınlaşanların çevresinde kalabalık derviş grupları oluşmuştur. Bunların arasından Bektaşilik, Osmanlı'da Yeniçeriler tarafından benimsenmesi sonucunda kalıcı olmuş, Farsça konuşan derviş gruplarından Kalenderiler ve Haydariler Bektaşiliğin içinde erişmişler, Rum Abdalları da görece güçleri nedeni ile 16. Yüzyıl' da Bektaşiliğe akmış ve bir birleşme söz konusu olmuştur (Karamustafa, 1994; Karamustafa, 2015: 48-50).

Abdal, baba, dede gibi isimlerle tanınan dervişler dışında kutsallaştırılan bir diğer grup *gazi*lerdir. Battal Gazi, Eba Müslim, Sarı Saltuk, Kızıldeli gibi Anadolu'nun ve Rumeli'nin İslamlaşması'nda rol oynayan savaş kahramanları kutsal kabul edilmiş ve zamanla velileştirilmiştir. Bu kahramanlarla gerçekten gazayla ilgisi olmayan diğer dervişler kaynaşmışlardır. Tüm bunlara bakınca Anadolu'nun İslamlaşmasının ilk safhalarının, Alevi dindarlığının oluşumunda önemli bir rol oynadığı görünür.

14. Yüzyıl'ın ilk yarısında Şeyh Safiyuddin ve takipçileri önderliğinde gelişen, tasavvufi-Sünni bir mahiyet arz eden Safevîlik, 15. Yüzyıl'ın ikinci yarısında Anadolu'daki Türkmenler tarafından benimsenmeye başlamıştır. Şah İsmail ile bütünleşen Safevî Devleti'nin kuruluş aşamasında Türkmenler önemli bir rol oynamıştır. 15. Yüzyıl'ın sonlarına doğru Osmanlı merkezî gücü ve kırsal nüfus arasındaki sosyo-ekonomik gerilimler, Kızılbaşlık adıyla ortaya çıkan Safevî ve Türkmen ittifakının da desteği ile bir dizi isyana sebep olmuş ve 16. Yüzyıl boyunca Osmanlılar' ın Anadolu'daki hakimiyetini tehdit etmiştir. Safevîler' in 1540 yılındaki Çaldıran yenilgisiyle Kızılbaşlar, Anadolu'nun merkezden uzak bölgelerinde küçük, kapalı ve kendine yeten gruplar olarak hayatlarına devam etmeye başlamıştır. Bu durum, Anadolu'daki Kızılbaşlar'ın bağımsız teolojik bir muhakeme tarzı geliştirmelerinin yanı sıra özel bir toplumsal inanç sistemi oluşturmalarını da sağlamıştır. Osmanlı'da Sünnileşme politikalarının hız kazanması, yöneticilerin ve Sünni ulemanın bu grupları heretik, Râfizî ya da kâfir olarak nitelendirmesi nedeniyle Kızılbaşlar, doktrinlerini ve dini hayatlarını yakın kontrol

altında tutmuşlar (Varhoff, 2003: 94) ve dini kimliğin gizlenmesi olarak bilinen *takiyye'* ye başvurmuşlardır. Bundan sonra devlete karşı aktif bir karşı çıkışları olmasa da adaletsizlik ve zulmün şekillenmiş hali olan politik ve dini merkezlere karşı muhalif imajlarını sürdürmüşlerdir (Kehl-Bodrogi, 2003: 55).

Kızılbaşlar 15. yüzyıl sonlarından itibaren Osmanlı devleti ile ölümcül bir mücadeleye girişirken aynı dönemde Balım Sultan, Osmanlı idaresinin desteğini alarak Bektaşî tarikatını kurmakla meşguldür. Osmanlı kendi idaresi altındaki râfizî unsurları kontrol edebilmek ve sisteme dahil edebilmek için Bektaşî tarikatına destek vermiştir. Bu yaklaşım daha çok Kalender ve Abdal zümrelerinin Kızılbaş cereyanına kapılmasını önlemek için bir tedbir niteliğinde düşünülebilir. Ancak Kızılbaş oymaklarına dönük böyle bir politika o gün için işlevsel olmayacaktır. Zira Osmanlı'ya karşı amansız bir mücadeleye giren Kızılbaş oymakları arasında bu tür propagandaların henüz başarılı olma şansı bulamayacağı açıktır (Yıldırım, 2010: 33).

Kızılbaşların dini-sosyal örgütlenmesi, aralarındaki anlaşmazlıkları çözebilecek ve yolu yürütebilmeleri için gerekli yetkiyi (icâzet) verecek bir mürşid-i kamil'e ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle 17. Yüzyıl boyunca Safevî şahları Osmanlı Kızılbaşlar'ı ile bağlarını bir kısmı Kerbala'daki Bektaşi tekkesi aracılığı ile olmak üzere hilafetnameler ve buyruklar göndererek canlı tutmuşlardır. Ancak 18. Yüzyıl'da Safevî Devleti'nin tamamen ortadan kalmasıyla Anadolu Kızılbaşları ile İran arasındaki etkileşim zayıflamış, Şah'ın otoritesinin yerine Kerbela'daki Bektaşi Tekkesi ile Anadolu'daki Hacı Bektaş Tekkesi geçmiştir (Karakaya- Stump, 2015).

Bu dönemde Kızılbaş ocakları ile Bektaşîler' in birbirine aşina olmaya başladığı düşünülebilir. Faroqhi'nin tespitlerine göre, Osmanlı idaresi Bektaşî ağı içinde yer alan tekkelerin şeyhlerini belirleme hakkını en geç 17. yüzyıl başlarında Hacı Bektaş Tekkesi şeyhine vermiştir.18. Yüzyıl'da Safevî Devleti'nin yıkılmasıyla Anadolu'daki Kızılbaşlar ile iletişimin kopmaya başlaması, Kızılbaş ocaklarının epey bir kısmının Hacı Bektaş Tekkesi' ne tamamen bağlanmaları, geri kalanların ise fiilen bu merkeze bağlı olmamakla beraber Hacı Bektaş Veli'nin manevi otoritesini bir şekilde kabul etmeleri ile sonuçlanmıştır (Faroqhi, 1995: 179).

Kızılbaş ocaklarının Hacı Bektaş Tekkesi' ne bağlanmaları, Hacı Bektaş Tekkesi' nin iç yapılanmasında bazı değişikliklere yol açmıştır. Kızılbaş ocaklarının soya bağlı sosyal ve dini örgütlenmeleri, tasavvuf uygulamaları ve kültür bakımından Bektaşî dervişlerinden farklı olmaları, Hacı Bektaş Tekkesi' nin kültürel tabanının farklılaşmasına neden olmuştur. Bunun yanında, Kızılbaş ocakları, 19. Yüzyıl' a kadar bir uyum içinde yaşamış ancak 19. Yüzyıl başlarında ayrı iki ana damar olarak varlığını sürdüren, Babagânlar ve Çelebiler' den, Hacı Bektaş Veli'nin soyundan oldukları iddiasında bulunan ikincisinin otoritesini kabul etmiştir. Bu durum Çelebiler'in Hacı Bektaş Tekkesi' ndeki gücünü arttırmıştır (Yıldırım, 2010: 38).

1826 yılında Bektaşî Tekkesi' nin kapatılması ve tekkenin Nakşî şeyhlerine verilmesi, Bektaşîlik' in Osmanlı nezdinde gözden düşmesine sebep olmuştur. Tekke merkezli Bektaşî Tarikatı ortadan kalkmıştır. Tekkenin nüfuz alanındaki bölgelerde ve taşradaki halk bu durumdan huzursuz olsa da Bektaşî inanç unsurlarını korumuştur. Günümüzde Kızılbaş süreklerine mensup olmayan grupların devamı niteliğindeki bazı Bektaşî grupları ise ağırlıklı olarak Rumeli'de ve Anadolu'nun belli bölgelerinde yaşamlarını sürdürmektedir (Mélikoff, 2009: 211).

19. Yüzyıl' ın sonlarına doğru Bektaşî Tarikatı üzerindeki baskının azalmasıyla Babagân kolu özellikle İstanbul'un yüksek kültür çevrelerinde yayılmış, Batılılaşma cereyanlarını destekleyen çevreler Bektaşilik' e karşı sempati ile yaklaşmıştır. Bu süreç neticesinde Jön Türkler içinde epeyce Bektaşî' nin yer aldığı görülür (Ramsour, 1942). Bunun yanında Bektaşîlik ile Masonluk arasında birtakım yakınlaşmaların olduğu ve dönemin siyasi aktörleri içinde hem Bektaşî hem mason olan kişilerin bulunduğu bilinmektedir (Mélikoff, 2009: 212).

Bu süreç, Anadolu'daki Kızılbaş taban ile İstanbul ve Rumeli'deki Babagân Bektaşîler arasında sosyo- kültürel bakımdan da farklılaşmaya neden olmuştur. Bektaşîler konumları ve kültürel çevreleri nedeniyle devlet eliti ile daha yakın olmuştur. Aynı zamanda gerek Osmanlı'nın son döneminde gerekse modern Türkiye'nin oluşum sürecinde Kızılbaş tabana nazaran çok daha etkin rol almışlardır. Kızılbaşlar ise Babagân Bektaşîleri'ne göre sayıca fazla olmalarına rağmen devlet elitinden uzak ve kendi hallerinde kapalı bir toplum yapısı sürdürmüşlerdir.

Babagân Bektaşîler'i ile Çelebiler arasındaki kopuş, Çelebiler'in Kızılbaşlar üzerindeki etkisini arttırmıştır. Kızılbaşların gönlünden Şah'ı silip, onun makamına Hacı Bektaş Veli'yi koyma yönündeki propagandaları bu dönemde yoğunlaşmıştır. Çelebiler, Kızılbaşlar' ın en temel ritüellerinden biri olan *musahiplik* ve *görgü cemi* esnasında kullandıkları, Hz. Ali'nin Zülfikar'ını temsil eden "*tarık*" adını verdikleri uzun değneğin paganlık emaresi olduğunu ve bunun yerine Ehl-i Beyt'i temsil eden insan elinin (pençe-i Âli Âba) kullanılmasını istemişlerdir. Bu durum günümüzde hala var olan "pençeli" ve "tarıklı" ocaklar ayrımını getirmiştir (Yıldırım, 2010).

II. Abdülhamid'in saltanatındaki İslamlaşma politikaları, Sünni İslam pratiklerini uygulamaları konusunda Aleviler' in üzerinde gelişen bir devlet baskısı yaratmıştır. Bu dönemde Hristiyan misyonerlerin Aleviler üzerindeki yoğun ilgisi, devleti, Aleviler' in din değiştirme yoluyla dış korumayı talep edebilecekleri konusunda şüpheye düşürmüştür. Buna karşı bir tedbir olarak, devlet, Aleviler' i gözlem altına almak ve kayıtlarını tutmak için köylerine cami yapılması konusunda finansman ayırmıştır (Kehl-Bodrogi, 2003: 56) Bu camilere İslam'dan ayrılmış ve her çeşit yanlış inanca uyan Aleviler'e doğru yolu öğretmek için Hanefî imamlar atanmıştır (Şapolyo, 1964: 280). Bu yolla birçok Alevi, Sünni İslam'a dönmüştür (Çamuroğlu, 1995: 69). Bunun yanında heterodoks tebaa için Abdülhamid'e kötü şöhret getiren bir diğer olay, Doğu sınırında Ruslar' a ve Ermeniler'e karşı oluşturulmuş Hamidiye Alayları' nın Alevi köylerine saldırmaları ve onların topraklarına el koymaları olmuştur. Devlet otoriteleri bu durum karşısında bir önlem almamıştır (McDowall, 1996: 60; Bozarslan, 2003: 6).

İttihat ve Terakki Partisi döneminde Aleviler' in devletle olan ilişkilerinde bir yakınlaşma ve rahatlama görülür. Yukarıda da bahsedildiği üzere bu partinin içinde yer alan Bektaşî Tarikatı üyeleri Aleviler'e karşı bir sempati beslenmesine neden olmuştur. Devletin sekülerleşme sürecini hızlandıran İttihat ve Terakki üyeleri, Abdülhamid'in asimile politikalarının tersine, Aleviler' i "gerçek Türkler, yabancı Arap unsurlarına karşı milli Türk kültürünün ve inancının koruyucusu" olarak idealize etmiştir. Bu yaklaşım, Birinci Dünya Savaşı sırasında Aleviler' in, bugüne kadarki devlet karşıtı duruşlarının tersine dönmesini ve ulusal meselelerde devletin güçlü destekçileri olmalarını sağlamıştır. Birinci Dünya Savaşı'nda İttihat Terakki yöneticileri tarafından Kızılbaşlar' ın lideri

olarak görülen Cemaleddin Çelebi'nin, Kızılbaş köylerinden asker toplamak için Sivas, Erzincan ve Erzurum'a gittiği bilinmektedir (Küçük 2002: 132-134).

Millî Mücadele sırasında, Amasya ve Tokat havalisinde Çelebiler'in nüfuzunu farkeden Mustafa Kemal, Hacı Bektaş Tekkesi' ne gelmiş ve Millî Mücadele'ye destek vermesi için Cemaleddin Çelebi ile görüşmüştür. Bir süre sonra Alevilerin aşiret reisleri ve dini önderleri delege olarak Ulusal Meclis'te görünür. Mustafa Kemal, Cemaleddin Çelebi'nin ardılı olan Veliyettin Efendi tarafından da desteklenmiştir. Mustafa Kemal'in karizması onu, Alevi toplumunun önemli figürlerinden biri haline getirmiştir. Öyle ki, Mustafa Kemal *Mehdi* olarak görülmüş, Hacı Bektaş Veli ile bir tutulmuş ve aşıklar şiirlerinde Atatürk'e yer vermeye başlamışlardır (Kehl-Bodrogi, 2003: 62). Aleviler için, devlet imajı, Cumhuriyet'in ilanı ve sekülerleşme ile birlikte değişmiştir. Saltanatın ve halifeliğin ilgası, Aleviler 'in Sünni toplum ile hukuksal olarak eşitliğini engelleyen Şeyhülislamlık ve şer'iye mahkemeleri gibi kurumların ortadan kalkmasını sağlamıştır. Bu durum Aleviler' in dış dünyaya, iletişim ve entegrasyona daha açık, toplumsal olarak daha görünür hale gelmeye başlamalarına neden olacaktır.

Devletin sekülerleşmesi ve dinin vicdani bir konu olması, Alevilerin inanç algılarına da uygundur. Aleviler için inanç, kalpten gelen, batınî ve şekilci ritüellere ihtiyaç olmayan bir konudur. Ancak Aleviler, inançları ve ritüelleri konusunda özgürleşeceklerini düşünerek yanılmışlardır. Seküler Türkiye'de, din, devlet kontrolünde bir kurum haline gelmiş ve Sünni İslam dışında her türlü popüler ve heterodox inanç göstergesi 1925 yılında Tekke ve Zaviyelerin kapatılması kanunu ile yasaklanmıştır. Bu durum, çoğu zaman uzun ve kesilmemiş bıyıklarından kolayca ayırtedilebilen Alevi *dedel*erinin "yasal olmayan ve batıl inançları" nedeniyle tutuklandığı 1930'lu ve 40'lı yıllarda yoğun bir hal almıştır. Tüm bunlara rağmen bu yeni dönem, dini bir topluluk olarak Aleviler' in aşağı görülen statülerini aşmalarını sağlamış ve inançlarını kamusal bir sorun haline getirmedikleri sürece, sosyal, dini ve ekonomik düzeyde ilerleme fırsatı vermiştir (Kehl-Bodrogi, 2003: 65).

1950'li yılların ulus çapındaki göç dalgası, Alevilerin yoğun olarak köylerden ayrılıp şehirlere yerleşmesine neden olmuştur. Şehir nüfusunun artışı, endüstriyel gelişme ve eğitim imkanlarının artması sosyal yapının değişmesine, Alevilik' i oluşturan geleneksel kodların çözülmeye ve dönüşmeye başlamasına neden olmuştur. Şehre göç, daha önce

kapalı bir toplum olarak yaşayan Aleviler' i dış dünyaya açılmaya, özellikle Sünni komşularıyla iletişime geçmeye zorlamıştır. Büyük şehirlerde genellikle gecekondularda yaşamaya başlayan Aleviler' in kapalı ve izole bir yaşam biçimini terketmeleri, kendi inançsal kurumlarının da çözülmesine ve yaptırım gücünün azalmasına neden olmuştur. Örneğin, dini ve toplumsal lider olarak *dede*nin otoritesi azalmış, toplumsal bir denetleme kurumu olan *düşkünlük* pratikte uygulamaz hale gelmiş ve *musahiplik* işlevini yitirmiştir. Bunun yanında Alevi toplumunun en önemli özelliklerinden biri olan iç evlilik biçimi sona ermiş ve Sünni toplumuyla yapılan evlilik örnekleri görülmeye başlamıştır.

60'lı yıllar Aleviler' in çeşitli siyasal partiler, yayınlar, kültürel aktiviteler ve kuruluşlar aracılığı ile toplumsal olarak kendilerini ifade etmeye başladıkları yıllar olmuştur. Kültürlü ve eğitimli Aleviler, seküler etik ve Alevi inancı arasında kalmış, Alevilik' i bir inanç sisteminden çok kültürel bir varlık olarak tanımlamışlardır (Shankland, 2003a). Çünkü sekülerleşme, bilimsel paradigmalar temelinde bilginin rasyonelleşmesini sağlayarak din ve dogmaların farklı yorumlanmasını gerektirmiştir. Bu nedenle Alevi inancı modernleşmenin pozitivist ilkelerinden kendisini koruyamamış ve genç kuşağın Alevilik' in inançsal yapısını sorgulamaya başlamasına neden olmuştur. Bu durum Aleviler arasında derin bir kimlik krizinin yaşanmasına sebebiyet vermiştir.

Aynı zamanda bu yıllar Alevi toplumunun genç bireylerinin sol ideoloji le tanıştığı ve ateşli savunucusu olduğu yıllardır. Marksist dünya görüşünü benimseyen bu genç kuşak, inanç ile bağlarını yeniden tanımlamışlardır. *Dede*ler, Marksist bakış açısıyla, toplumu sömüren kişiler olarak görülmüş; köylere girmeleri engellenmiş ya da kovulmuşlardır. Saha araştırması yapan birçok araştırmacı bu yıllarda *musahiplik* ilişkisinin *cem*lerin ya da *dede*nin otoritesinin azaldığını belirtir (Shankland, 2003a; Massicard, 2007). 2013-2016 yılları arasında katıldığım Amasya, Tokat, Çorum ve Sivas köylerini kapsayan saha araştırmaları ise 1980'li yıllara kadar Alevi toplumunun ritüellerini görece devam ettirdiğini ancak bu ritüellerin 50'li yıllardan önceki geleneksel formuyla karşılaştırılamayacak kadar azaldığını göstermektedir.

1980'li yılların sonlarında Alevi yeniden canlanışı için ortam hazırlayan üç politik olay meydana gelmiştir. Bunlar dünya çapında sosyalist rejimlerin güç kaybetmesi, siyasal İslam'ın yükselişi ve Kürt sorunudur. Sosyalist rejimlerin güç kaybetmesi sol ideolojiye gönül vermiş olan Alevi entellektüellerini hayal kırıklığına uğratmış ve Alevi mirasına

tekrar sarılmalarını sağlamıştır. Sol ideolojiyi benimseyen Aleviler, Alevilik'e ezilenleri koruyan devrimci bir gözle bakmaya başlamışlardır. Siyasal İslam'ın yükselişi, Alevi toplumunda tarihi hafızadan kaynaklanan bir huzursuzluk yaratmış ve Aleviliği dinsel anlamda tekrar formüle etme ihtiyacına yöneltmiştir. Kürt sorunu ise aslında yüksek miktarda Kürt ve Zaza'nın mensup olduğu Aleviliğin, saf bir Türk fenomeni olarak tanımlamasına neden olmuş ve Alevilik devlet tarafından desteklenen bir hal almıştır.

80'li yılların sonu ve 90'lı yıllarda Aleviler önemli bir politik güç olarak sahneye yeniden çıkmışlardır. Darbenin askeri eliti tarafından milli devlet ideolojisi olarak beliren, Türklük ve İslam'ın ayrılmaz ve uyumlu bir bütün olduğunu savunan "*Türk-İslam Sentezi*"nin Aleviler'e hissettirdiği asimile olma korkusu "Alevi yeniden canlanışına" ortam hazırlamıştır (Varhoff, 2003). 90'lı yıllarda özellikle radyo ve televizyonun özelleşmesi, Alevi girişimcilerin kurduğu çeşitli radyo ve televizyon kanalları, Aleviliğin tekrar tanımlanmasını ve ifade edilmesini sağlamıştır. Bu dönemde *Cem, Nefes, Kervan, Pir Sultan Abdal, Yol, Genç Erenler, Aşure…* gibi dergiler yayınlanmış, *Cumhuriyet* gazetesi ve *Tempo* gibi haftalık dergiler Alevilerle ilgili yayınlar yapmaya başlamış, çeşitli Alevi Manifestoları yayınlanmış ve çeşitli Alevi dernekleri kurulmuştur. Bunun yanında 1978 Maraş, 1980 Çorum, 1993 Sivas ve 1995 İstanbul-Gazi olaylarında Aleviler'e yapılan saldırılar, özellikle Alevi toplumunun genç nüfusunu derin bir şoka uğratmış ve bu dönemde Alevilerin dernekleşme süreçleri hızlanmış, Alevi gençlerinin bu derneklere üyelik sayısı oldukça artmıştır. Bu olaylar Alevi kimliğinin ve kolektif hafızanın en önemli bileşenlerinden biri olmuştur. Tüm bunlarla birlikte 90'lı yıllar Aleviler' in evrensel insan hakları, inançsal özgürlük ve otonomi söyleminin yükseldiği, aynı zamanda unutulmaya yüz tutmuş olan, tabiatı gereği inançsal olan geleneklerini hatırlamaya başladığı yıllar olmuştur.

Ancak uzun süredir unutulmuş olan geleneklere merak ve onlarla tekrar karşılaşma, dedelerin Alevi toplumu üzerinde kaybettikleri otoritelerini geri kazanmalarına izin vermemiştir. Geleneksel sosyal hiyerarşik yapının bozulması, Alevi toplumuna yön veren yeni bir grup şehirli Alevi eliti oluşmasını sağlamıştır. Bu kişiler ilk göç dalgasıyla şehirlere gelenlerin eğitim görmüş çocuklarıdır ve çeşitli alanlarda makaleler ve kitaplar yazan, toplumun entelektüel liderliğini üstlenmiş, Alevi toplumu adına konuşan kişilerdir. Bu kişiler, çeşitli dernekler ve yeni Alevilik bilgisinin merkezleri olan *cemevleri*nin

kurulmasına olanak ön ayak olmuştur. Bu noktada *Cemevi* ve dernekler, sözlü olarak aktarılan geleneksel bilginin dönüşmesi ve yazılı hale gelmesinde, şehir Alevilik'inin yeni kolektif belleğinin oluşmasında önemli mekanlar haline gelmiştir. Bu durum toplumsal yapıda hiyerarşilerin yeniden formüle edilmesine ve Alevi toplumunun geleneksel kurumlarının sınırlarını belirleme yetkisinin *dede*lerden derneklere aktarılmasına neden olmuştur.

2000'li yıllarda politik İslam'ın yeniden güç kazanması, Aleviler' i, kimliklerini inançsal yönde ifade etmeye sevketmiştir. Politik Sünni İslam' ın savunucuları toplumsal söylemlerini sertleştirdikçe çoğu Alevi, Alevilik' i inançsal temelde canlandırmanın gerekli olduğunu farketmiştir. Ulusal ve uluslararası arenada, Aleviler' in kendilerini dinî bir topluluk olarak ifade edebilmeleri, kimlik politikalarının ana dinamiklerinden biri haline gelmiştir. Bu durum Alevi inancının bileşenlerini öğrenmek konusunda neredeyse kaybolmak üzere olan kolektif belleğe de ilgi duyulmasına sebep olmuş, köylerde ve şehirlerde *cemevleri* ve *cem* ritüeli daha görünür olmaya başlamıştır.

*Cemevleri* ve *cem*lerin daha görünür hale gelmesi geleneksel bağlamıyla karşılaştırıldığında çok daha az ve sınırlı olsa da Alevilik bilgisinin sahibi olarak *dede*lerin itibarını yükseltmiştir. Bu yeniden yapılanma süreci, *dede*lerin bu sürece aktif katılımını güvence altına almakla birlikte otoritelerini sınırlandırmış ve bu süreç dedeleri eski politik ve hukuksal yaptırımlarından alıkoyarak “dini uzmanlar” a dönüştürmüştür (Dressler, 2016).

Modern şehir Aleviliği, köy ve şehirdeki gecekondu toplumunun aktardığı gelenek kalıntıları ile şehirli, eğitim görmüş Alevi aydınların seküler uyarıları arasındaki gerilimden ortaya çıkmış gibi görünmektedir (Yıldırım, 2012). Alevi inancı ve değerlerinin herhangi bir önem arz etmediği yıllarda yaşanan, geleneksel Alevilik bilgisinin sözlü olarak aktarımının kopukluğu, tarihten gelen köklü Sünnilik karşıtlığı ve asimilasyon korkusu, modern şehirli Aleviler' in inançsal temelde bir kimlik inşa edebilmelerini zorlaştırmaktadır. Gelecekte Alevi kimliğinin hangi şartlarda ve ne şekilde serüvenini sürdüreceği ise hala cevabını beklemektedir.

## 1.2. MEKÂNSAL DÖNÜŞÜM SÜREÇLERİ: ALEVİ KÖYÜ

Modern Alevilik şehirdeki gelişimini, göç, sekülerlik ve kimlik inşası süreçleriyle devam ettirirken, bu tartışmaların köydeki toplumsal ve inançsal yapıyı nasıl etkilediği önemli bir sorudur. Ulaşım ve iletişim teknolojilerinin gelişmesine paralel olarak köy ve şehir arasındaki etkileşimin fazlalaşması, *dede*lik, *cem*, *musahiplik* ve *düşkünlük* gibi Alevi inancının ana gövdesini oluşturan kurumları nasıl etkilemiştir? Aleviliğin sosyal yapısındaki tarihi gelişmelere paralel olarak, sekülerleşme, göç, medya ve iletişim teknolojilerinin gelişimini içeren modernleşme süreci hangi söylemleri üretmiş ve köydeki geleneksel yapıyı nasıl dönüştürmüştür? Köydeki kadın erkek ilişkileri, sosyal yapıyı oluşturan hiyerarşik ilişkiler, inancın büyük bir kısmını oluşturan mitsel anlatıların aktarım süreçleri bu değişimden nasıl etkilenmiştir? Tüm bu sorular, Alevi köyünün geleneksel sosyal yapısının bilinmesiyle ve göç, şehirleşme ve sekülerleşme sonrası etkileşimlerin yarattığı değişimin tespit edilmesiyle mümkündür.

Alevi köyleri genellikle devletin sağladığı elektrik, su yol gibi imkanların geç ulaştığı köylerdir. Bu nedenle köylüler, bu imkanların yokluğunda edinemedikleri sağlık, eğitim, modern iletişim gibi hizmetleri almak konusunda daima istekli olmuşlardır. Köyler mısır, arpa ve buğday gibi tahılların ekildiği ancak sulama imkanlarının zor olduğu tarlalara sahiptir. Bu tarlalarda kadın ve erkek hasat için birlikte çalışır. Hayvanları olanlar ise onların ürünlerinden yararlanır. Köydeki üretim ilişkileri, zamanla, göç ve göçe bağlı iş imkanlarının değişmesiyle farklılaşmıştır. Göç nedeniyle Alevi köylerindeki nüfusun azalması, bazen köylerin tamamen boşalması ve büyük şehirlerin yaşam dinamikleri, köyün doğal kaynaklarıyla köylüler arasındaki ilişkiyi değiştirmiştir. Örneğin, tarlalar ekilmemeye başlamış ya da kaynakların dağılımı konusundaki tartışmalar azalmıştır. Bazı durumlarda şehre ya da yurtdışına göç eden ve çeşitli işlerde çalışmaya başlayan köylüler yalnız yaz tatillerinde ya da belli dönemlerde uğradıkları köylerine, gitmeden önce olduklarından daha zengin ve güçlü bir şekilde dönmüşlerdir.

Köydeki sosyal yapı ve dini hayat ise göçün ve şehirleşmemenin etkilerinin yarattığı çeşitli uzlaşmazlıklar ve dönüşümlere göre değişmektedir. Kapalı bir toplumsal ve dini yapının devam ettiği 1950'li yıllar öncesinde, geleneksel bir Alevi köyünde, toplumsal hiyerarşik ilişkiler, doğuştan sahip olunan ayrıcalıklı konuma göre değişmektedir. Köydeki bireyler, herhangi bir Sünni köyde olduğunun aksine, doğuştan eşit değildir.

Ataları bağlantısıyla kutsal soy ile bağ kurduğuna inanılan *dede* ve *dede*lere *bağlı talip*ler olmak üzere iki farklı grup mevcuttur.

*Dede* Ehl-i Beyt soyundan geldiği kabul edilen ve *cem*i yönetmekle yükümlü olan dini önderlere verilen addır (Yaman, 2011; Yıldız, 2004: 321). *Dedelik* makamı, kutsal bir makamdır ve bir soy zincirini takip eder. *Dede*nin Ehl-i Beyt soyuyla bağını kuran unsur ise "*Ocak*" tır. Alevîlikte *ocak* kavramı; *dede, seyyid, pir, mürşid, rehber* gibi adlarla da anılan dinsel hizmetleri gören kişilerin ailelerini, soylarını nitelemek üzere kullanılan bir kavramdır (Yaman,2011: 48). *Ocak* zatı itibariyle soyut bir varlık olduğundan *ocak* adına *mürşitlik*[2] işlevini, o soy grubuna mensup olan bir fert yerine getirmektedir ki bu kişi *"dede*" dir (Yıldırım, 2002:147).

Kutsal kabul edilen bu soy zinciri içinde yer alan kişilere "*ocakzade*" denir. Her *ocakzade* soyun kendisine verdiği bir kutsallığa sahip olsa da *dedelik* yapmak zorunda değildir. Genellikle *dedelik* yapmaya istekli olan, toplum tarafından ahlakı ve kişiliği ile kabul görmüş erkek *ocakzadeler* "*dede"* olur ve *cem*i yönetir. Kutsal soydan gelmiş olmanın yanı sıra dede, dini bilgiye vakıf, karizmatik liderlik vasıflarına sahip, Alevî inancının gereklerini yerine getiren, adalet duygusuna sahip ve toplumsal dayanışma sağlama yeteneği olan biri olmalıdır (Shankland, 2003b: 79; Yalçınkaya,1996: 93; Clarke,2002:130). Dede, hakem, arabulucu ve bir dini danışmandır (Shankland, 1999: 321).

*Dede*ler kendi *ocak*larına bağlı *talip*ler üzerinde belli bir nüfuza sahiptir. "*Talip*", Ehl-i Beyt soyundan gelmeyen, *dede*nin otoritesine tabi olan kişilere verilen addır. Kelime anlamı "bilgi isteyen" olan *talip*, Yol'a girmek amacıyla ikrar verir[3]; *dede*ye ve Yol'a karşı bir bağlılık ve saygı ilişkisinde olur (Clarke, 2002: 131; Yıldız, 2004:332; Korkmaz,2005: 647; Shankland 1999: 26). Anadolu'daki Alevî haritasının tamamına bakıldığında *talip* soy grupları ile *dede* soy grupları arasında birbiriyle içiçe geçmiş bir eşleşme ağının varlığı görülür. Bu eşleşmelerde zaman zaman kaymalar olduğu veya bir *ocağa* bağlı *talip* kümesine dışarıdan girişler ve çıkışlar olduğu vakidir. Ancak bu durum sistemin ana omurgasını bozmaz (Yıldırım, 2002:147). *Dede* kendisine bağlı *talip*ler için yaptığı dinsel ve toplumsal hizmetin karşılığını "*Hakkullah*" adı verilen para ya da

---

[2] Mürşit: irşad eden, yol gösteren, ocak temsilcisi
[3] İkrar vermek: kabul ve tasdik etmek

yiyecek şeklinde alır. Bu para ya da yiyecek taliplerin verdikleriyle birikir ve *dede*ye verilir. Ancak *dede*nin tek geçim kaynağı *hakkullah* değildir. *Dedelik* hizmetinin karşılığı olan para onu geçindirecek bir mebla değildir. "*Hakkullah*"ın yanında başka bir şekilde geçimini sağlamak durumundadırlar.

*Dede*, kutsal soyun saflığına zarar gelmesini önlemek için, yine kendisi gibi soylu bir kadınla evlenmek zorundadır. Alevîlikte yaygın olan iç evlilik kuralı *dede* ailelerinin sahip olduğuna inanılan kutsal soyun saflığını korumak amacı ile daha da daraltılarak *dede* soyunun kendi içinde yapabilecekleri evliliklerle sınırlandırılmıştır. Bu kuralın bir gereği olarak *dede*ler *dede*lerle, *talip*ler *talip*lerle evlenme eğilimindedir (Clarke,2002:137).

Bu toplumsal ve dini hiyerarşik yapılanmada *dede* ve *talip*lerin yanı sıra Hacı Bektaş Veli'nin soyundan olduğuna inanılan *efendi*ler de yer alır. Çoğu Alevî, Bektaşîlerle aralarında bir fark olmadığını söyleyerek Hacı Bektaş Veli'ye saygı duyar ve onu *Pir* olarak kutsar. Onun soyundan olduğuna inanılan *efendil*er, yılda bir ya da iki kere köye gelir, *cem*lere katılır, dini soruları yanıtlar ve kendilerine düşen *hakkullah*ı alırlar. *Efendi*ler *cem* yürütmezler, *mürşit* sıfatıyla *cem*de bulunurlar. Kendilerine toplum tarafından *dede*den daha büyük bir saygı ve kutsallık atfedilir. Katıldığım saha araştırmaları sırasında anlatıldığı kadarıyla, ulaşım imkanlarının sınırlı olduğu dönemlerde *efendi*ler at arabalarıyla köye getirilir, dini duyguları güçlü olan kişiler tarafından bastığı yerler, eli ve eteği öpülür, köyün en iyi evinde misafir edilir ve en iyi şekilde ağırlanmaya çalışılırdı.

Ancak sekülerleşme, köyden kente göç, iletişim araçlarının kullanımının artması gibi süreçler, dedelerin ve efendilerin otoritesini sarsıntıya uğrattı. 1950'li yıllarda *dede*ler kendilerine bağlı *talip* gruplarını görmeye bir süre daha devam ettiler fakat bu durum uzun sürmedi. Köylerde şehirlere oranla görece devam eden geleneksel yapının aktarım mekanizmalarının zayıflaması ve geleneğin unutulması süreci hızlandı.

2000'li yıllarda Siyasal İslam'ın güç kazanması, Aleviler'in kendilerini inanç temelinde ifade etme ihtiyacını hissettirdi. Ancak bu durum *dede*lerin tekrar otorite kazanmasını engelleyerek onları birer dini uzman ve sembol haline getirdi. 1970 yılı seçimlerinde üyelerinin çoğunun Alevi olduğu Büyük Birlik Partisi kurucularından Ulusoy'ların yani

*efendi*lerin Demirel hükümetini desteklemesi Ulusoy'ların da Alevi halkının gözünde değer kaybetmesine neden oldu. *Efendi*ler de bir süre sonra kutsallıklarını kaybederek Hacı Bektaş'ta *dedel*ere cem ritüelini gerçekleştirebilmeleri için icazet veren kişiler olarak kaldılar. Yine de inançlarını eski geleneklere göre yaşayan Aleviler' in bir kısmı hem dedeleri hem de efendileri, "soylarına hürmeten" kutsal kabul etmeye devam ettiler.

Günümüzde politik düzeyde önemli bir tartışma konusu haline gelmiş olan cem mekânı, yani *cemevi*, geleneksel yapının sürdürüldüğü zamanlardaki Alevi köyüne bakıldığında bambaşka bir şekildeydi. Alevi köylerinde cem yapmak için ayrılmış özel bir mekân yoktu. C*em* yapmak için en büyük odaya sahip evlerden biri ya da ahır kullanılırdı. *Cem* ahırda yapılacaksa, hayvanlar çıkarılır, ahır güzelce yıkanır, temizlenir, halı ve minderler konulur, *cem*e hazır hale getirilirdi. Bazı köylerde büyük bir ocağın olduğu hem mutfak hem yatacak yer hem de sosyalleşilen bir alan olarak kullanılan, duvarlarında pencere olmayan, birbiriyle içiçe geçmiş ağaç kütüklerinin oluşturduğu kırlangıç çatılı geniş odalar bulunurdu. Bu odalar birçok kişiyi aynı anda barındırdığı için *cem* yapmaya oldukça uygundu.

*Cem*in daha görünür hale gelmesi ve *Cemevi*nin ibadethane olarak kabul edilmesi gerektiği tartışmaları birçok köye, eskiden belli bir mekanının olmadığı *cem* ibadetini gerçekleştirmek için *cemevleri* yapılmaya başlanmasına neden oldu. Şehre göç sonrası köylerine ara sıra gelen, yazları köyde yaşayan ve köyle bağlantısını koparmayan Aleviler çeşitli derneklerden de destek alarak köylerine *cemevleri* yapmaya başladılar. Bu *cemevleri, cem*in yapıldığı meydanevi, mutfak, kesimhane, tuvalet, gibi ihtiyaçların karşılandığı, ses sistemlerinin olduğu modern bir tesis görünümündedir.

Köyde yaşayan Alevi bireylerin devletle ilişkisi ise oldukça karmaşıktır. Devlet bireylere Türklük bilincini ve cami ve imamlık gibi kurumlarla Sünni İslam'ın gereklerini aşılamaya çalışır. Aleviler Türk olmaktan gurur duyarlar ancak inançları Sünni toplum ve devlet tarafından "doğru" kabul edilmez, ondan bir kültür olarak bahsedilir. Alevi köylerinin çoğuna onları "doğru yola" iletmek için cami inşa edilmiştir. Ancak camiye gidenler *imam* ve Sünni İslam'a sempati besleyen birkaç kişiden ibarettir. Köylüler genellikle camiye karşı olumsuz duygular beslese de *imam*a insancıl değerlerle yaklaşırlar. Bazı köylerde ise cami vardır ancak imam ve cemaat yoktur (Shankland, 2003b).

Devlet tarafından asimile edilme korkusu köylüler için yeni bir korku değildir. Osmanlı yönetimi altındaki zulüm ve aşağılanma her zaman hafızadadır. Bu nedenle, geleneksel Alevi köyünde köylüler *tarikat* ve *şeriat*ın hukuksal yapısını birbirinden ayırır. *Tarikat,* Alevi toplum yapısının merkezini oluşturur. *Dede*ye bağlı topluluklarla yapılan *cem* ritüelini ve uygun davranış biçimlerini ifade eder. Yabancılara kapalıdır ve toplumsal yapıyı düzenleyen ve kontrol eden, *düşkünlük* ve *musahiplik* gibi iç dinamikleri vardır. *Şeriat,* devletin ve Sünni İslam'ın çerçevelediği resmî ideolojiyi ve onun yaşam tarzını temsil eder. *Tarikat'* ın mistik yapısının tersine gün içinde pek çok kez tekrarlanan çeşitli bedensel ritüel pratikleri içerir. Bir kişi Alevi olsa bile *Şeriat'*ın gereklerini yerine getirebilir. *Şeriat,* "*4 kapı 40 makam"* olarak bilinen *Şeriat, Tarikat, Marifet* ve *Hakikat'*in ilk aşamasıdır ve diğer evrelere geçiş için bir hazırlık aşaması olarak görülür. Alevi köyünde *Şeriat* ile ilgilenen kişiler *hoca*lardır. *Hoca* nikah kıymak, cenaze kaldırmak, Arapça duaları okumak gibi görevlere sahiptir. Tarikattan sorumlu olan kişi ise *dede*dir. *Dede, Tarikat* 'ta Türkçe dua eder ve *cem*i Türkçe yürütür. Toplumdaki her birey *hoca* olabilir ancak kutsal soydan gelmeyen bir kişi *dede* olamaz.

Dede daha önce de belirtildiği gibi *cem*de kişilerarası sorunları çözen bir arabulucudur. Ancak devlet bu görevi mahkemeleri aracılığı ile yerine getirmektedir. Aleviler, devlet mahkemelerini *"şeriat mahkemeleri"* olarak adlandırır ve kanunlarının geçerliliğini sorgular. Köylüler *dede*nin otorite olduğu "*Hakk ya da tarikat mahkemesi"* nde yani *cem*lerde tüm sorunlarını çözdükleri için kendileri ile gurur duyarlar. Diğer yandan devlet memurlarına büyük bir saygı beslerler. Çocuklarının öğretmen, memur, hâkim, savcı, sağlıkçı ya da belediye çalışanı gibi statülerde olduğunu görmek onlara büyük bir mutluluk sağlar. Örneğin köyün muhtarı, devletle köy arasındaki etkileşim kanalı olarak oldukça önemli bir kişidir. Şehirleşmeyle ve sekülerleşme ile birlikte *dede*'nin otoritesinin sarsılması, tarikatın en önemli bileşenlerinden biri olan *düşkünlük* ve *musahiplik* gibi kurumların işlerliğinin kalmaması, onun hukuksal yetkilerinin kaybolması anlamına gelmiştir. Günümüzde köylüler aralarındaki sorunları çözmek için *dede*ye başvurmak yerine mahkemelere başvurmaktadır.

Köydeki kadın erkek ilişkileri değerlendirildiğinde Alevi kadınların ve erkeklerin kendilerine biçilen toplumsal rollere uygun olarak davrandığı görülür. 1988-1990 yılları arasında David Shankland'ın Sivas'taki bir Alevi köyünde yaptığı gözlemler modern bir

söylem olan kadın- erkek eşitliği iddialarını zayıflatacak yönlere sahiptir. Kadınlar erkeklerle birlikte ritüellere katılır, erkeklerle aynı mekânı paylaşır ve düğünlerde dans ederler. Genellikle tek ve büyük bir odası olan evlerinde komşuları ile sosyalleşirler. Ancak ailevi sosyal yapı, Sünni kadınlarınkiyle aynıdır. Erkekler kamusal alanda sohbet etmek istediğinde ya da yabancı biri köye geldiğinde kadınların yanlarından ayrılmasını isteyebilir. Kadınlar yanlarında eşleri olmadan halka açık yerlere gidemez. Çay odalarında gelmezler. Cenazede erkeklerin gerisinde bekler ve 40 gün boyunca mezar ziyaret etmeleri istenmez. Kadınlar erkeklerin yolunu, kötü şans getireceği düşünüldüğü için kesmezler. Kadınların mirastan eşit pay almaları mümkün değildir (Shankland, 2003b :97-98).

Tüm bunlara bakıldığında geleneksel Alevi köyünün sosyal ve dini yapılmasının tarihsel dönüşüm süreçleriyle bağlantılı olarak değişip dönüştüğü görülür. Bu değişim şehirde gerçekleştiği oranda köy hayatını da etkilemiştir. Ortak anılara dayanarak hayatın anlamı denilebilecek şeyler köklü bir değişime uğramıştır. O anlam, modernitenin sunduğu yaşam alanlarında meydana gelen yapısal bir dönüşüm ile birlikte erozyona uğramaya başlamıştır (Connerton, 2012: 15). Sekülerleşme, göç, şehirleşme, modernleşme süreçleri ile iletişim ve ulaşım araçlarının gelişimi, köylerdeki kapalı, kendine özgü toplumsal yapıyı ve kurumları aşındırmıştır. Bu süreç, Alevi kimliğinin hangi temelde kendisini tanımlayacağına bağlı olarak gelişecek ve toplumsal yapıyı dönüştürmeye devam edecektir.

Aleviliğin hangi süreçlerden geçerek bugüne geldiğini anlayabilmek ve daha iyi gözlemleyebilmek için Alevi toplumunun yoğun olarak yaşadığı bölgelerde saha araştırması yapmak oldukça yararlı olacaktır. Bu çalışmada 2013- 2015 yılları arasında Amasya, Tokat, Çorum ve Sivas'ın bazı köylerinde yapılan saha araştırmasından veriler kullanılmıştır. Bu nedenle saha araştırması deneyimleri ve saha araştıması sırasında kullanılan yöntem ve tekniklere değinmek, çalışmanın bağlamını yakalamak adına yararlı olacaktır.

## 1.3. SAHA ARAŞTIRMASI

Saha araştırmasına 2013 yılının Ekim ayında başladım. Proje yürütücüsü ve ben Ankara'dan araba ile yola çıktık ve tüm saha araştırması boyunca araba ile ulaşım sağladık. Ankara'dan yola çıktıktan üç buçuk saat sonra planladığımız şekilde ilk durağımız olan Amasya'ya ulaştık. Amasya'daki yirmi günlük sürenin ardından Tokat'ta kırk, Çorum'da elli ve Sivas'ta altmış gün saha araştırması süreci gerçekleşti. Görüşmelerin az miktarda bir kısmı Ankara'da gerçekleşti. Toplam 170 günlük saha araştırmasını 2 yılda, 10-15 günlük periyodlar halinde yapmayı planlamıştık ve bu planlamaya çoğu zaman sadık kaldık. Saha araştırması sırasında otelde ya da araştırma yaptığımız köylerde konakladık. Araştırmanın tümü boyunca görüşme yapacağımız kişilerin evlerinde ya da cemevlerinde bize ikram edilen yiyeceklerle karnımızı doyurduk.

Saha araştırması boyunca daha önceden görüşeceğimizi planladığımız kişilere artarak yenileri eklendi. Araştırma yapacağımız şehirlerdeki Alevî ve Bektaşî derneklerinin bu konuda oldukça faydası dokundu. Derneklere görüşme yapmaya gittiğimizde, görüşebileceğimiz birçok kişi tavsiye edildi. Bir süre sonra görüşeceğimiz kişiler daha önce gittiğimiz köyde bize tavsiye edilen, civar köylerde ya da şehirlerde yaşayan kişiler olmaya başladı. Eğer bir sonraki görüşeceğimiz kişi yakın köylerden birinde ise, bir önceki görüştüğümüz kişiden bize eşlik etmesini istedik. Saha araştırması boyunca çoğu zaman ben, proje yürütücüsü ve köylerde görüşme yapacağımız kişileri tanıyan bir kişiyle seyahat ettik. Bu durum yeni görüşeceğimiz kişiyle güven ilişkisi kurmak konusunda olumlu katkılar sağladı.

Görüşmelerin çoğu görüşmecinin kendi evinde ve kendisini rahat hissedeceği bir ortamda yapıldı. Evin bahçesinde, yaylada ya da cemevinde yapılan görüşmeler de oldu. Görüşme yapacağımız kişinin evine gittiğimizde her zaman yüksek bir misafirperverlikle karşılandık. İlk olarak kim olduğumuzu ve niçin görüşmek istediğimizi anlattık. Geleneksel Aleviliğin ritüel yapısını oluşturan ana damarlardan biri olan mitolojik anlatıların sekülerleşme, göç, şehirleşme ve modernleşme süreçlerinden etkilenerek kaybolmaya başladığını ve ancak yaşlıların hafızalarında yer etmeye devam eder hale geldiği belirttik. Amacımızın kaybolmaya yüz tutmuş, ancak oldukça değerli olan geleneksel Alevilik bilgisinin kaydedilmesi olduğunu ve bunu bir üniversite ve proje aracılığı ile akademik kaygılarla yaptığımızı anlattık. Tüm görüşmeciler bu bilginin

kaydedilmesinin toplum için yararlı olduğunun ve akademik kaygılarla yapılan bir araştırma olduğunun farkında olarak görüşmeleri gerçekleştirdi. Bu görüşmelerde anlatılanlar, anlatıcının kendi zaman ve mekân algısı bozulmadan ve anlatılanlara müdahale edilmeden dinlendi.

Görüşme yapacağımız kişiyle köyde en az bir gün geçirdik. Köylerin tekke, ziyaret, mezarlık ve cemevi gibi mekanlarını ziyaret ettik. Görüşme sırasında izin alarak kamera ve fotoğraf makinesi kullandım. Aynı zamanda anlatılanları kısa notlar şeklinde defterlere kaydettim. Bazı durumlarda sofra kurmak ve toplamak gibi işlere yardımcı oldum. Evdeki çocuklarla oynamak ve sorularına cevap vermek gibi deneyimlerim oldu. Gün boyunca kaydettiğim görüşmeleri, çeşitli anekdotları, fotoğrafları, kişilerle ilgili bilgileri ve aldığım notları gün sonunda üç kopya olacak şekilde kayıt altına aldım. Saha araştırması bittiğinde görüştüğüm kişilere paylaştığımız anları kalıcı kılmak adına görüşmeler sırasında çektiğim fotoğraflardan gönderdim.

Görüşmeler sırasında nereli olduğum, nerede yaşadığım, ailemin nerede yaşadığı, kaçıncı sınıfta okuduğum, evli olup olmadığım konusunda benimle ilgili merak edilen kişisel sorulara cevaplar verdim. Çoğu zaman grup içinden olup olmadığım konusunda net bir soru sorulmasa da merak edildiğinin farkındaydım. Bu nedenle kendimi "grup dışından", "yakın bir zamana kadar göçer hayata devam etmiş ve İzmir'e yerleşmiş yörük bir ailenin kızı" ve "Ankara'ya üniversite için gelen, tez yazmaya çalışan genç bir kadın öğrenci" olarak konumlandırdım. Çoğu zaman Yörük bir ailenin ferdi olmam, geleneklerimizin ve yaşam tarzlarımızın benzerliği öne sürülerek, grup içinden algılanmama neden oldu ve olumlu katkılar sağladı. Genç ve meraklı bir öğrenci olmamın anlatıların ayrıntılandırılması ve açıklanması konusunda katkıları oldukça fazla oldu. Kadın bir öğrenci olarak orada bulunuyor olmam ise güvensiz ve gergin bir ortam oluşması ihtimalini engelleyerek yumuşak ve karşılıklı iletişimin kolay olduğu bir ortam oluşmasını sağladı.

Bu çalışmada Alevî dedeleri, âşıkları, talipleri ve kadınlarıyla sözlü görüşmeler yapıldı. Farklı ocaklardan seçilmiş 18 kişinin yaratılış anlatılarından yararlanıldı.[4] Bu kişilerin mahremiyetinin korunması adına, soyadları ve köylerinin isimleri verilmedi ancak

[4] Kişilerin bilgileri için Bkz. Bu tezde, Ek 1. Kaynak Kişiler

yaşadıkları il ve ilçe isimleri belirtildi. Çalışma feminist yaklaşımın araştırma yöntemlerine getirdiği yenilikler temelinde aşağıda ayrıntılı bir şekilde anlatılan sözlü tarih yöntemi kullanılarak gerçekleştirildi.

## 1.4. SAHA ARAŞTIRMASINDA KULLANILAN YÖNTEM VE TEKNİKLER

### 1.4.1.Sözlü Tarih Yöntemi

Bir tarihçi tarihle ister geçmiş uğruna ilgilensin ister bugüne tutabileceği ışık adına, fiiliyatta başarabileceklerini belirleyen öncelikle kaynakların kapsamı ve niteliğidir. Bu nedenle tarihçi her türlü çalışmaya kaynaktan başlamak zorundadır (Tosh, 2005: 31).

Tarihçiler uzun yüzyıllar boyunca kuşaktan kuşağa aktarılan sözlü gelenekten, tarihin ana malzemesi olarak yararlanmıştır. Herodot, *Tarih'*ini mümkün olduğunca çok anı ve anlatı toplayarak yazıya geçirmiş; Thukydides Peloponnesos Savaşları hakkındaki eserini hazırlarken bir kentten öbür kente seyahat ederek savaşa katılanların anlatılarını derlemiştir. Jules Michelet 1840'larda Fransız Devrimi'ni kaleme alırken dokümanların mevcudiyetine karşın "herhangi bir köy kahvesine girdiğinizde duyabileceklerinizi" derlemiş; çiftçilerin, kasabalıların, kadınların hatta çocukların sözlerine kulak vermiştir (Ritchie, 1995:3).

Tarih ile söz arasındaki bu ilişki 19. Yüzyıl'ın ikinci yarısında, tarihin kendisini bir bilim olarak tanımlama sürecinde kesilmiştir. "Belgelere dayanma" ve "nesnellik" hem bilimselliğin ana kıstasını oluşturmuş hem de tarih yazıcılığının hammaddesini, yöntemini ve ürününü belirlemiştir. Bu bağlamda tarih, kişisel belleği bilim dışı kabul etmiş ve öznelliği bir kenara itmiştir. Böylece, insan etkinliklerinin sadece belgelenmiş olanlarından yola çıkarak yazılan tarih, büyük adamların, devletlerin ve kurumların tarihi olmuştur.

Sözün tarihle yeniden buluşması 20. Yüzyıl'ın ilk yarısında Amerika'nın erken öncülüğü ile başlamıştır. Allan Nevis tarafından 1948 yılında Colombia Üniversitesi'nde "Oral History Research Office" kurulmuş; Amerikan tarihinde önemli rol oynamış mühim şahsiyetlerin- eski parlamento üyeleri, bakanlar, general ve diplomatlar- anıları

derlenmiştir. Sadece yüksek sınıftan zengin ve beyaz adamın anılarının derlendiği bu akım Amerika'da 1960'lara kadar sürmüştür.

Avrupa'daki sözlü tarih araştırmaları ise 19. Yüzyıl'dan itibaren, derinlemesine mülakat, anket, katılımcı gözlem gibi yöntemlerle işçi sınıfının tarihi ve yoksulluk araştırmaları konusunda hayli kuvvetli bir geleneğe sahip olan İngiltere'nin itici ve yönlendirici gücü ile başlamıştır. II. Dünya Savaşı sonrası sosyal ve kültürel tarih araştırmalarındaki yoğun artış, sözlü tarihe "anılarını başka türlü aktarmayı asla düşünmeyecek insanların anılarını derlemek" (Tosh, 2008; 202-226; Connerton, 2014:37) üzere etki etmiştir. Kıta Avrupa'sında ise faşizm, anti-faşist partizan hareketler, Yahudi soykırımı ve İspanya İç Savaşı üzerine yapılan çalışmalar sözlü tarihin odak noktasını oluşturmuştur (Danacıoğlu, 2002: 132).

1960'ların sonlarından itibaren marjinal grupların, azınlıkların, göçmenlerin, zencilerin, kadınların ve "tarih yazılırken dışarıda bırakılmış olanların" tarihe dahil edilmesine, yerel tarihin araştırılmasına ve "tarihin aşağıdan yazılmasına" yönelik eğilimler, tarihin hem kapsamını genişletmiş hem de sözlü tarihi tekrar tarih yazımının gündemine getirmiştir. Sözlü tarih bir yandan yazılı kaynaklarda bulunmayan farklı bilgilere ulaşmanın bir yolu iken diğer yandan da yazılı kaynakların "iktidarının" ötesindeki bilgilere ulaşma potansiyeli olan bir araştırma alanı haline gelmiştir (Öztürkmen, 2001/2002: 115; Tosh, 2008; 202-226; Vansina 1965: 3; Neyzi, 1999: 6; Neyzi, 2010).

Sözlü tarihin Türkiye'de gündeme gelmesi ise Amerika ve Avrupa'ya göre daha geç olmuştur. Birçok araştırmacı sözlü tarih yönteminden haberdar olsa da sözlü tarihin tarihçiliğe getirdiği yaklaşımın fark edilmesi 1990'lı yılların başına rastlamıştır. Bunun en önemli nedenlerinden biri 1980'lerden itibaren yaşanan "söz patlaması"; sosyal bilimlerde iletişim araçlarının kullanımının yaygınlaşması ve görsel ürünlere artan ilgi olmuştur (Öztürkmen, 2001/2002: 118). Bununla bağlantılı olan diğer bir neden ise kimlik ve aidiyet temelinde farklılaşma, çoklu kimliklerin öne çıkması ve bu bağlamda monolitik bir tarih kurgusunun ve geçmiş algısının çözülmeye başlamasıdır. Bu durum, farklı kesimlerden insanların aidiyet hissettikleri grupların kültürel arka planını, geçmişini, tarihini yeniden fark etmesine neden olmuştur (İlyasoğlu,1996; İlyasoğlu, 2001: 16; Neyzi, 1999: 5-6).

Bu farkediş, sosyal bilimlerin birçok alanında tarihin kıyısında, köşesinde kalmış, görünmez bir nitelik kazanmış grupların incelenmesine ön ayak olmuştur. 90'lı yıllarda cereyan eden bu gelişmeler Alevîlik ve Bektaşîlik araştırmalarının da ivme kazanmasını sağlamıştır. Alevî ve Bektaşî *nefes*leri, *deyiş*leri, ritüelleri, inançsal kurumları, gelenekleri gibi birçok konu birbirinden farklı araştırma metotları ile aydınlatılmaya çalışılmıştır. Ancak Alevî mitolojisi üzerine söylenenler sınırlı kalmıştır. Bunun nedeni mitolojik anlatıların, etki alanının genişliği itibariyle disiplinlerarası bir çalışmayı gerektirmesidir.

İncelenecek konu incelemenin metodunu, incelemenin metodu da konunun işlenişini karşılıklı olarak etkiler. Bu çalışmada önemli noktalardan biri analize tabi tutulacak konunun "yaşayan bir mit" olması yani toplumsal kurguda hala etkili olmasıdır. Mitler, geleneksel olarak yayılan veya toplumun hayal gücü etkisiyle biçim değiştiren, alegorik anlatımlı halk hikâyeleridir. Doğaüstü varlıkların kahramanlıklarını ve başarılarını anlatması nedeniyle bütün anlamlı insan etkinliklerinin örnek gösterilecek modeli haline gelirler. Yaşanan yanıyla göz önüne alındığında bilimsel bir merakı gidermeye yönelik bir açıklama değil ama ilk gerçeği yaşatan bir anlatı ve derin bir dinsel gereksinimi, tinsel özlemleri, toplumsal türden baskı ve buyrukları hatta bir takım pratik istekleri karşılarlar. Mit, inanışları dile getirir, belirgin kılar ve düzene koyar, ahlak ilkelerini savunur ve onları zorla kabul ettirir, ritüele ilişkin törenlerin etkinliğini güvence altına alır, insanın uyması için yarar sağlayıcı kurallar koyar (Eliade, 1993: 13-24; Peterson,1999: 87).

Kültürel mitlerin ve sembollerin, değişen tarihsel maddi koşullara rağmen nesilden nesile yeniden üretilen bir dayanıklılık yeteneği olduğu ileri sürülmektedir. Ancak görünüşteki bu dayanıklılık çok yanıltıcı olabilir. Buna ilişkin görüşümüz özgül ve geçici bir bakış açısından kaynaklanmaktadır: Tüm bu tarihsel değişimlere dayanan ve hayatta kalan kültürel malzemeyi görebiliriz. Arkeolojik ve tarihsel araştırmalara rağmen kültürel malzemenin ne kadarının tarihsel değişime dayanamadığının tam anlamıyla farkında olamayız. Üstelik tarihsel değişime dayanan kültürel malzemenin anlamları radikal değişime uğramış olabilir ve bunlar çoğunlukla kimliğin sadece sembolik işaretleyenleri haline gelirler. Bu nedenle herhangi bir kültür araştırması yapılırken, kültürün "bütüncül ve doğrusal" olduğu geleneksel anlayış terkedilmelidir. Toplumdaki kişilerin düşünce yapısındaki kırılmaları, çatışmaları ve parçalılıkları da yansıtan, eleştirel bir bakış açısı kullanılmalıdır (Sert, 2009: 145-153).

Kültürün "bütüncül" ve "doğrusal" olmadığı kabulü, kültürel modelleri, öznel deneyimle yankılanır duruma getirmiştir. Bireylerin yaşamının, tarihsel deneyimin asıl aktarıcıları olduğu kabul edilmiştir (Thompson, 1999: 208). Öznel deneyimler, bireylerin kendilerini, topluluklarını ve dünyayı deneyimleme tarzlarını yansıtır (Yuval-Davis, 2010: 88). Bu deneyimleme çabalarını anlamada kullanılan en önemli kaynaklardan biri, anlatıdır (Parmaksız,2011). Anlatı, sözlü kültürleri/gelenekleri aktarmak için önemli bir unsurdur. Sözlü kültürlerde insanlar bildiklerini saklamak, düzenlemek ve iletmek için insan etkinliğini konu alan öyküleri kullanırlar (Ong, 2012:165). Anlatılar hikâye, efsane, destan, menkıbe, atasözü veya mit olarak da ele alınabilir.

Anlatıların sözlü kültürde önemli olmasının nedeni, anlatı sayesinde geniş bir bilginin oldukça özlü; fakat uzun ömürlü biçimler (yani sözlü kültürde tekrara tabi olan biçimler) çerçevesinde birbirine bağlanabilir olmasıdır (Ong, 2012: 166). Sözlü gelenekleri ilgi çekici kılan yazılı geleneklerden farklı olarak varlıklarını sürdürmek için belleğe gereksinim duymasıdır. Böylelikle uzun süreleri kapsayan sözlü aktarım ürünlerini inceleyerek kullanılan bellek süreçleri hakkında bilgi edinebiliriz. (Rubin, 2015: 349). Anlatılarda bireylerin içinden geçtikleri süreçleri nasıl algıladıklarını yakalayabiliriz. Algılama doğrudan değil, geniş bir kültürel sisteme içkin simgeler yoluyla olduğu için süreci tanımlarken simgelere bakabiliriz (Delaney, 2012: 49).

Alevîlik için de bu geniş kültürel sistem, tarihsel sürecinden, coğrafyasından ve sosyal yapı üzerinde meydana gelen değişmelerden ayrı düşünülemez. Etnolojide zamanla değişmemiş bir "tarih"e sahip olmuş tek bir halk yoktur. İlk bakışta insanının aynı örnek jesti durmaksızın yinelemekten başka bir şey yapmadığı sanılır. Ama gerçekte o bıkıp usanmadan dünyayı fethetmektedir, onu düzenlemekte ve doğal görünümü kültür ortamına dönüştürmektedir. Mitler, dokunulmaz modeller olarak ortaya çıkmakla, insanın girişimini engellemeye yönelik gibi görüneceklerine gerçekte insanı yaratıcı olmaya sürükler, onun yaratıcı karakteri karşısında sürekli olarak yeni ufuklar açarlar (Eliade, 1993: 134-135).

Bu çalışmanın yaratılış miti üzerinden yapılmasının en önemli sebebi dinsel olarak, dünyaya ve insan varoluşuna yüklenen anlamların, cinsiyetlerarası ilişkilere nasıl yansıdığını gösterecek olmasıdır. Bu anlamların temellerini yakalayabilmek, Alevî toplumunda yaratılış anlatılarının ne derece içselleştirildiğini; dini ve kültürel hayata nasıl

yansıdığını anlamak açısından önemlidir. Zira sorular evrenselken yanıtlar kültüre göre değişir ve bu yanıtlar kültürel sistemin mantığını kuran asli ögelerdir.

Çalışmada Alevî toplumu tarafından okunan ve yaratılışa referans veren sınırlı sayıdaki yazılı kaynağın (*deyişler, menakıbnameler, Buyruk, Faziletname* vs.) yanı sıra, Alevî sözlü gelenek ürünlerine ve hafızaya başvurulmuştur. TÜBİTAK tarafından desteklenen 113K150 numaralı *"Alevîliğin Ortak Referanslarının Belirlenmesi"* adlı proje kapsamında; Amasya, Tokat, Çorum ve Sivas bölgesinde yapılan, benim de içinde bulunduğum alan araştırmalarındaki anlatılardan örnekler sunulmuştur. Yaratılış anlatılarının bu toplumdaki cinsiyetler arası ilişkileri nasıl kurguladığını anlamak ve sınırlı sayıdaki yazılı kaynakla arasındaki gerilimi ve çelişkiyi tespit etmek için en canalıcı nokta, yapılan sözlü görüşmeler olmuştur. Bunun yanında, kadın kimliğiyle bir saha araştırması yapmak ve aynı zamanda kadınlarla görüşmeler yapmak sözlü tarihe olan feminist yaklaşımları bilmeyi ve saha araştırmasında bu yaklaşımla hareket etmeyi gerektirmiştir.

### 1.4.2. Feminist Sözlü Tarih Yaklaşımı

Kadınların bakış açısını yansıtan bir tarih yazmak çabası, bir zamanlar imkânsız bir iş olarak görülmüştür. Kadınlara ev işleri, çocuk bakma gibi roller biçilmiş, bu roller değersizleştirilmiş, incelenmeye gerek görülmemiştir. Kadınların, tarihi oluşturan ve etkileyen olaylarda var oldukları, buna rağmen sistematik olarak resmi kayıtların çoğunun dışında tutuldukları ortaya çıkmıştır. Zamanla kadınların tarihteki görünmez durumları farklılaşmış ve kadın tarihi araştırmaları farklı amaç ve sorunlarla, değişik araştırma yöntemleri kullanarak yapılmaya başlanmıştır (Duby ve Perrot, 1992: 9, Scott, 1996; Scott, 1988:5; Şahin ve Gevrek, 1997:33; Şahin,2009; Berktay 2012a; Berktay,2012b).

Toplumsal tarih yaklaşımının, tarihsel süreçleri incelerken insanı, insan topluluklarını, yaşamın kendisini, gündelik olanı gündeme getirmesi, tarihsel olana daha kapsamlı bir tanım alanı açmıştır. Bireylerin farklılaşan toplumsal deneyimleri, tarihin yeni ve meşru bir bilgi alanı olarak görülmeye başlanmasına neden olmuştur. Tarih disiplini, yeni tarih yapma biçimlerinin getirdiği farklılaşma ile kendi içinde bir dönüşüm ve iktidar kırılması yaşamıştır. Böylelikle özneyi öne çıkaran yaklaşımlar, diğer sosyal bilimlerde olduğu

gibi tarihte de ön plana çıkmaya başlamıştır. Kadınların yaşam tarihi anlatılarını derleyen sözlü tarih yaklaşımının da en önemli katkısı kadın araştırmalarında yeni bilgi alanları açması olmuştur (İlyasoğlu, 2001: 27; Berktay, 2012b).

Kadın tarihi araştırmalarında kullanılan sözlü tarih yöntemi, kaynağını feminist bakış açısından alır. Genel olarak feminist yaklaşımın geleneksel yöntemlere, özellikle pozitivizme getirdiği eleştiriler üç noktada toplanmaktadır: Birincisi, nesnellik, değerden arınmış bilim ilkesine yöneliktir. İkincisi, nesnel olma ilkesinden doğan, araştırılan kişi, grup ve olguların objeleştirilmesi ve sömürüsü üzerinde odaklanmaktadır. Üçüncüsü de araştırmacı-araştırılan ilkesine ait yaklaşımına ilişkindir (Wolf, 1996: 4; Kümbetoğlu, 2005: 53-70, Kümbetoğlu, 2011).

Feminist bakış açısı, geleneksel yöntemlerin değişkenler üzerinde toplanmış bakış açısı yerine insana odaklanmış bir bakış açısıdır. Sosyal dünyayı belirli bir mesafeden tek bir bütün olarak algılamak yerine, homojen bütünlükten oluşan bir dünya olarak algılamaktadır. Aynı sosyal çevre ve aynı fiziksel koşullarda yaşasalar bile kadınlar ile erkekler farklı gerçeklikler içinde yer alır (Bora, 2008:41). Aynı gerçeklikler içinde yaşanan eşitsizlikler, ayrımcılık, çelişki ve çatışmalar kadınların yaşam ve deneyimlerini çoğu zaman önemsiz bir şekilde gösterir (Millman ve Kanter, 1987).

Feminist yaklaşım, kadınları birincil veri kaynakları, "bilen özneler" olarak görme eğilimindedir. Çünkü kadınlar tarihin "kurban"ı oldukları kadar onun yapımına katkıda bulunan etkin özneler durumundadırlar. Bu herhangi bir toplumsal/tarihsel olgunun basitleştirici ve indirgemeci yorumunu geçersiz kılar (Berktay, 2012b: 8). Feminist yaklaşım, kadınları anlayabilmek için "içeriden bakış, içeriden bilgi"nin önemine dikkat çeker. Bilgiyi kendi öznel amaçları için isteyen ve keşfetmeye çalışan feminist araştırmalar, bu etkinliğini bir konu üzerinde çalışmak olarak değil, "deneyim" olarak planlamış, araştırmacılar için araştırma ve öğrenme bir arada düşünülen kollektif bir etkinlik halini almıştır (Reinharz, 1992: 226; Çakır,2003: 57-71; Çakır,2011). Feminist yaklaşımın en sıklıkla vurgulanan ilkelerinden biri hiyerarşik, otoriter ve yönlendirici olmayan bir üslupla anlama çabasını sürdürmektir. Araştırmanın öznesine belli bir mesafede duruş, objektiflik, görüşmede araştırma öznesinden daha etkin olma gibi yaklaşımlar gerçekliğin derinlemesine kavranmasını engelleyebilir. Buna karşılık empati,

duygu ve deneyim paylaşımı, etkileşim ve ilişki kurmaya dayanan bir yöntem daha etkilidir.

Feminist yöntem, kadın deneyimlerini, araştırmanın merkezine çekmiştir. Sözlü tarih yöntemi ile kadın deneyimlerini kadınların kendi belleklerinden süzerek geçmişten güç alma ve bugünü dönüştürme iddiasında bulunmuştur. Büyük toplumsal değişmelerin yaşandığı dönemlerde, savaş, göç, deprem ve benzeri durumlarda kadınların yaşadıkları deneyimler, duygusallık, barışçılık, dayanışma gibi ortaklıkların tarihsel dayanağını oluşturmuştur (Gluck, 1991: 1-3).

Feminist yaklaşım sadece var olanı ortaya koymayı reddeder; dönüşüm, değişim ve güçlendirme amacındadır. Bu amaç, araştırmacının kendisinin, öznelerinin ihtiyaçlarını duyurmak, yaşam kalitesini arttırmak gibi bir işlevlerinin olduğu aktif bir katılımcı olmasını gerektirir. Bu şekilde araştırmacı birincil sosyal statüdeki bireylerinin bilgilerinin yanı sıra ikincil, bağımlı ve kendi sesini duyuramayanların bilgisini de görünür kılmış olur (Thompson,2003: 28).

Feminist bakış açısı ile yapılacak bir sözlü tarih araştırması, araştırma konusunun belirlenmesi, araştırma süreci ve verilerinin değerlendirmesi aşamaları üzerinde düşünmeyi gerektiren bir yöntemdir. Bir sözlü tarih araştırması gazetecilik ilgisinden farklı olduğu için, görüşme öncesi konuya dair yazılı kaynaklar taranmalıdır. Çalışma döneme ilişkin anı, gazete, biyografi gibi kaynaklarla zenginleştirilmelidir. Bu donanım, görüşmeyi ve çalışmayı daha verimli kılacaktır (Thompson, 1999; Caunce, 2001). Yazılı kaynakların taranması sonrasında görüşülecek kişilerin listesi çıkarılmalı, görüşülecek kişiler aranmalı ve araştırma konusu, sorunu açıklıkla anlatılmalıdır. Ancak etkileşimli, katılımcı ve kolektif bilgi üretme çabası, görüşme yapmak üzere yola çıkıldığında araştırmacı tarafından belirlenen sorunların yapısında değişiklikler yaratabilir. Bu durum için hazırlıklı olmak gereklidir. Görüşme süresince daha önce belirlenen kişilerin sayısında artışlar ve azalmalar olabilir. Görüşülecek kişiler kadar, bu görüşmeye aracılık eden kişiler de araştırmanın bir parçası haline gelebilir.

Feminist sözlü tarih araştırmaları kadınlarla, kadınlara dair ve kadınlar için yapılır. Kadınlara ne yaptıklarından çok ne hissettiklerini ve nasıl yaşadıklarını sorulur. Bu durum görüşme sürecinde araştırma konusu ile öznelerin ilişki kurma yollarını etkileyebilir.

Araştırmacının akademik kaygıları ve konusu meşru bulunmayabilir, kadınların çevrelerinde ilişki kurdukları erkekler kadınları bilen özneler olarak görme konusunda sıkıntı yaşayabilir. Kadının kendisini bilen özneler olarak görmemesi durumu ile de karşılaşılabilir. Öznelerin kendilerini açabildikleri ölçüde bilgi edinmek olanaklı olmaktadır. Bu nedenle karşılıklı güven ilişkisi kurmak görüşmenin gidişatı için önemlidir.

Feminist sözlü tarih çalışmaları sorulan sorular ve alınan yanıtlarda bir iktidar alanı olarak "dil"in ne kadar belirleyici olduğunu göstermiştir. Araştırmacı önceden kurguladığı sorularla katılımcıya gittiğinde varolan egemen dili yeniden ürettiğini fark etmiştir. Bu durumda feminist sözlü tarih çalışmalarında araştırmacı sadece dinleyen ve ortaya çıkan belgeye sorularını soran biri haline gelmiştir (Anderson, 1990:105).

Görüşmelerin çözümlenip, anlamlandırma ve yorumlanma aşamasına gelindiğinde belli zorluklarla karşı karşıya kalınabilir. Görüşmelerde kadınların kendi yarattıkları kurguya sadık kalmak önemlidir. Görüşülen kişi kendi geçmişini nasıl kurguluyorsa feminizm için tarih kurgusu odur. Burada araştırmacı kendi öznellik konumu ile görüşülen kişininki arasında bir pazarlığa girmek zorunda kalır. Ancak kaynak kişinin anlatısını bilginin önemli bir kaynağı olarak gören sözlü tarihçiler için bu anlatıların ön planda olduğu metinler üretmek oldukça zordur. Özellikle tarih ve diğer sosyal bilimler alanlarında formel eğitim alarak sözlü tarih yapmaya girişen sözlü tarihçiler bu anlatıları aktarır ve kuramsal bilgi birikimi ile birlikte değerlendirmeye girişirken anlatıların ön planda olduğu metinler üretmekte zorlanırlar. Bu noktada kaynak kişilerin sesinin araştırmacının bilgi dağarcığının altında kaybolmamasını sağlamak önemli bir noktadır.

Feminist sözlü tarih çalışmalarında araştırmacı kendi araştırmasının bir parçasıdır. Sözlü tarihçilikte, yaşam anlatılarını tarihsel ve toplumsal bağlam içinde yerleştirmek önemli bir yöneliştir. Yaşam deneyimi ve yazılı tarih arasındaki boşlukları doldurmak ve çelişkileri ortaya koymak araştırmacının işidir (Shopes, 1994: 105). Bu nedenle araştırmanın her aşamasında araştırmacıya çok iş düşmektedir. Öyle ki araştırmacının rolü kendi kelimelerinden çok toplumları oluşturan insanların kelimelerini şekillendirmektir (Abu-Lughod, 1993: 17).

# 2. ALEVÎLİK VE BEKTAŞÎLİKTE YARATILIŞIN SÖZLÜ VE YAZILI KAYNAKLARI

Bir bütün olarak Ortadoğu, hangi açıdan bakılırsa bakılsın, kültürel ve dinsel dönüşümlerin en azından beş bin yıllık bölümünü yoğun olarak yaşamış ve bu dönüşümün etkisinin sınırları kendi zamanını ve mekânını aşmıştır. Egemenlik kurmayı başarabilmiş din ve kültürler diğerlerinden farklı oranda etkilenmiştir. Etkilenme her zaman doğrudan bir tekrarlama yoluyla olmayıp farklı yorum ya da isimlendirme düzeyinde kendisini ifade etmiştir. Bu açıdan verilecek en güzel örneği İbrahimî dinler oluşturur. Yahudi inanç mirasının üzerinden şekillenen Hristiyanlık ve Müslümanlık gelişim süreçlerinde bir şekilde birçok kültürel ve dinsel olguyu kendilerine dâhil etmeyi başarabilmişlerdir. Bunu en açık şekilde, bu dinlerin şemsiyesi altında varlık gösteren onlarca tarikat ve oluşumdan görmek mümkündür (Gezik, 2016: 25-32).

Anadolu Alevîliğinin hangi aşamaları ve evrimleri geçirip son halini aldığı konusunda bilgiler yetersiz olsa da bu son hal 16.Yüzyıl'dan itibaren *Buyruk* adlı kitaplarda ifade edildiği şekilde belirginlik kazanır. Ancak bu, Alici ya da heterodoks İslam olarak anılan grupların (Ör: Gulat, İsmailliler,) fikirlerinin önceki yüzyıllarda Anadolu'ya giriş yapmadıkları anlamına gelmez. *Buyruk*larda tüm açıklığı ile Şiiliğin tasavvuf kavramı ile yontulduğu bir tarikat örgütlenmesi doktrini yansıtılır ve Allah ile inanç bağındaki vurgu, kutsal kitaptan daha çok tarikat sorumlularına kaymıştır. *Buyruk*lar "halk inançları" kategorisindeki inançlar hakkında çoğu zaman bir şey söylemez (Gezik, 2016: 155).

Kültürel sürekliliği politik ve idari sınırlara dayanarak açıklamaya çalışmak eksik bir yaklaşım olabilir. Bu topluluğun, geçmişini nasıl algıladığını ve şekillendirdiğini anlayabilmek için onların süregelen tarihsel hikâyelerini, efsanelerini ve hafızalarını anlamlandırmaya çalışmak gerekir. Böylece hangi motif ve sembollere sahip olduklarını, bunları nasıl kaynaştırdıklarını ve meşrulaştırdıklarını anlamak olanağı doğar. Tüm bu sembolleri, motifleri ve hafızayı anlamlandırma çabaları nasıl mümkün olabilir? Bu konuda bilgi sağlayıcılar kimler ve nelerdir? Böyle bir bilgiye eksiksiz ve önyargısız olarak ulaşmak mümkün müdür? Tüm bu sorular ulaşılabilmesi mümkün olan kaynaklar ve bilgi ağları neticesinde cevaplanabilir.

Alevîliğin sözlü geleneğe dayanarak aktarıldığı algısı oldukça yaygındır. Bu algı yüksek oranda doğru olsa da yazılı kaynakların bilgi birikiminde etkisi olmadığını varsaymak haksızlık olacaktır. Herhangi bir inancın sistematik, gelişmiş bir teolojik literatürü olmasa da toplumu oluşturan fertler belli ve sürdürülen bir inanç sisteminin içine doğar (Ong, 2014; Baker, 2001). Yakın zamana kadar büyük çoğunluğu okuma yazma bilmeyen bu toplulukta belgeler ve kitaplar oldukça önemli bir yere sahiptir. Kimi ailelerde yüzyıllarca korunagelmiş şecereler vardır. Bunun yanında yazının sürekliliğini sağlayan seyit, sofu, hoca gibi eğitimli ve okuma yazma bilen kişiler mevcuttur. Bu kişiler yılın belli dönemlerinde talip topluluklarını gezerek, kendi köylerindeki ve çevre köylerdeki çocuklara eski yazıyı öğretecek dersler vererek, Muharrem ayında ve belli dini günlerde, ortak mekânlarda, Osmanlıca, Arapça ve Farsça kitaplardan toplu okumalar yaparak bilgiyi kolektif hale getirmekteydi. Bu okumalar sadece *Buyruk*lar, *cenkname*ler ve Alevî toplumuna ait kitaplar değildi. *Hadis*, tarih ve tasavvufî bilgileri içeren okumalar da oldukça fazlaydı.

Yazının yanında, geleneğin aktarımı ve sürekliliği büyük ölçüde sözlü kültüre dayanıyorsa, Alevî ve Bektaşî toplumunun dinsel ve kültürel dönüşümlerini kolektif hafızadan yakalamak mümkün olabilir. Zira toplumun geçmiş algısını oluşturmasını mümkün kılan menkıbeler, mitoslar ve beyitlerden oluşan geniş bir hafızası ve bilgi birikimi vardır. Sözlü kültür ürünleri, toplumun ortak malı olan hazır kalıpların, deneyimleri pekiştirecek şekilde biçimlendirilmesiyle oluşan ve yazılı metinden yoksun olduğu için toplum belleğinde yüzyıllarca gelişerek varlığını sürdüren canlı organizmalar bütünüdür (Ong, 2012: 50-52). Doğal bağlamında üretildiği andan itibaren toplumsal yaşamın dinamiklerini oluşturmaya başlamışlardır. Bu ürünler tesadüfen oluşmuş ya da hafızada kalmış değillerdir. Yaşamlarını doğal ortamda sürdürdükleri yer ve zamanda pek çok sosyokültürel ihtiyaca cevap vermişlerdir.

Egemen İslamî görüşün veya toplumun çoğunluğuna uyan milli politikaların sözcülerinin benimsediği konumlar Ali odaklı cemaatlere dinsel açıdan mezhepçi, senkretik ve zındık, politik açıdan ayrılıkçı, toplumsal açıdan sapkın ve kültürel açıdan yabancı damgası vurmaktadır. Bu kavramlar karşısında Alevîler gibi azınlıkların talep ettikleri haklardan birisi de tarihi kendi yorumlarına göre yazabilmektir. Şecereler, köken efsaneleri gibi tarihin de anlatılması anlam, kimlik deneyimi ve görünürlük kazandırmaktadır

(Olsson,1999: 283-284). Alevî toplulukları, kendi geçmişi açısından önem arz eden olayları belli karakterler ve efsanevi figürler aracılığı ile yorumlamıştır. Böylelikle efsaneler Alevî kimliği ve tarihselliğini destekleyen anlatılara dönüşmüştür. Bu anlatılar aracılığı ile yazılı kaynaklarda olmayan ve sakıncalı olarak görülen düşüncelerin aktarımını sağlamış, farklı iktidar merkezlerinin tarih yazımlarına karşı kendi kurguladığı geçmişle cevap vermişlerdir (Gezik, 2016: 79).

Topluluğun kendisi tarafından kurulan bu geçmiş- bu kurguyu yaratan mitlerin kutsal olduğunu da varsayarsak- bir takım dini deneyimleri de kapsar. Din, toplumun minyatürleştirilmiş modelini veren bir kurumdur (Mardin,2015:47). Dinsel ritüeller de Tanrı'ya tapınma aracı olmanın yanı sıra insanların evlilik, doğum ve ölüm deneyimlerini paylaşarak bir topluluk bilinci kazanmalarına yardımcı olmakta ve grubu bir araya getirmektedir (Güneş, 2003: 191). Ayrıcalıklı dinsel deneyimler etkileyici bir fantastik senaryo aracılığıyla başkalarına iletildiğinde bütün topluma birtakım örnekler ya da esin kaynaklarını benimsetmeyi başarır.

Mitler kutsalla ilgili usta kişiler tarafından sürekli olarak yeniden yorumlandıkları ve derinleştirildikleri için toplum bütün olarak bu bireylerin ortaya çıkardığı ve ilettiği değerler ve anlamlara doğru sürüklenebilir (Eliade, 1993: 139). Bu, bilginin toplumsallaştırılması ve kolektifleşmesi konusunun ne kadar hassas olduğunun bir göstergesidir. Sözün, bu denli güçlü olmasının yanında, aktarımdan veya aktarıcıdan gelen bazı dönüşümlerle günümüze kadar gelişi, kayba ve değişikliğe uğradıysa da kolektif sözlü belleği güçlendirmiş ve gelenek yeniden üretilerek bugüne aktarılmıştır (Soileau, 2006; 34; Soileau, 2015).

Alevî geleneğinde kültürün dönüşerek devam etmesini ve bilginin toplumsallaşmasını sağlayan, ibadetin tekrarlandığı, menkıbelerin anlatıldığı, kulaktan kulağa geçtiği ve tekrar üretildiği en önemli ritüel *cem*dir. *Cem*, sözlük anlamı ile "toplanmak, biraraya gelmek" demektir (Gölpınarlı, 1977: 68). Nefsten sıyrılıp Hakk ile bir olmayı ifade eder. Bir pir/dedenin huzurunda kadın-erkek inananların toplandığı ve hem dini hem de toplumsal faaliyetlerin gerçekleştirdiği bir ibadet şeklidir. *Cem*'in eski Türklerin bir ateş etrafında kadın-erkek toplanıp yaptıkları içkili şaman ayinlerinin İslamîleşmiş şekli olduğu belirtilir (Ocak 2012; Mélikoff, 2009). *Buyruk*'ta geçen ve Anadolu Alevîlerinin

inandıkları haliyle ise peygamberin Miraç dönüşünde uğradığı *Kırklar Meclisi'*nde şekillenen biçimidir[5]

*Cem* sırasında âşıklar tarafından bağlama eşliğinde söylenen bestelenmiş şiirler, *deyiş*ler okunur. *Deyiş*ler, Alevîler ve Bektaşîler tarafından, bâtıni anlamlara sahip kişiler olarak itibar gören hak *âşık*larına atfedilir. *Cem*de özellikle "Yedi Ulular" ya da "Yedi Aşıklar" olarak da bilinen bu kişilerden- Hatayî, Fuzulî, Nesimî, Viranî, Yeminî, Kul Himmet, Pir Sultan Abdal- *deyiş*lere yer verilir. Bu *deyiş*ler Alevî ve Bektaşî inancının geleneksel yapısının; menkıbelerin, efsanelerin, mitos ve söylencelerin, tarihsel verilerin büyük ölçüde taşıyıcısıdır.

*Cem*de *deyiş*ler, *cem*i yürüten dedeler tarafından "açılır"; manası açıklanır. *Dede, deyiş*lerde sembolik olarak geçen olayların nasıl gerçekleştiğini açıkça anlatırken, bir yandan da orada bulunanların bu olayların ana temasını anlamasını sağlar; toplumu oluşturan bireylere belirli ve örnek davranış kalıpları aşılamaya çalışarak nasihat eder. Anlattıklarıyla dini kimliği şekillendirdiği gibi, eğer "*cem*i yürütmek" için farklı bir bölgeden geliyorsa, farklı bölgesel birikimlerin etkileşiminde de bir işlev görür. Yaratılış düşüncesi de *cem* sırasında, *âşık*ların söylediği *deyiş*ler ve dedenin nasihatleri ile tekrarlanarak topluma sözlü olarak aktarılır.

Bazen yorumlar ilk örnekten hissedilir biçimde uzaklaşır (Eliade, 1993: 138). Alevî ve Bektaşî toplumu gibi geleneksel toplumlarda ezberden söyleme geleneği devam ettiği gibi ezberden söylenenler de her zaman klişe değildir. Bu durum hem ezberden söyleme geleneğini devam ettiren ustaların var olduğunu hem de sözlü kültürün dönüşerek varlığını koruduğunu, geleneğin yeniden yorumlandığını ve derinleşerek devam ettiğini kanıtlar.

Alevî ve Bektaşî kozmolojisi hakkında sınırlı olan yazılı kaynaklar ise yaratılış düşüncesinin nasıl bir evrim geçirdiğini irdelemek için yeterli değildir. Ancak yaratılış düşüncesinin geçmişte ve bugün hangi sorulara cevaplar verdiğini anlamak için *deyiş*ler, atasözleri ve sözlü aktarım sırasındaki bağlamsal veriler kullanılabilir. Geleneksel Alevî ve Bektaşî toplumunun yaratılış ile ilgili anlatıları, Ortadoğu mitleri ve üç semavî dinin kitabî ve sözlü geleneğiyle birçok ortak noktaya sahiptir. Anlatılardaki isimler

[5] Bkz. Aytekin, *Buyruk*, 1958.

Ortadoğu'nun dinler ve siyasi tarihinde bahsi geçen kişiler olup, aynı zamanda coğrafyanın sözel ve yazılı edebiyatında da yaygınca karşılaşılan karakterlerdir. Hikâyelerin Ortadoğu'ya ait motifleri paylaşması bir yandan hafızanın bölge geleneklerinin bir parçası olduğunu gösterirken bir yandan da Alevî toplumunun farklı bir kurgu ile kendi özel yorumunu oluşturduğunu kanıtlar. Efsanelerde karşılaşılan karakterler ve motiflerle *Fütüvvetnameler, Buyruk, Hüsniye*, Yemini'nin *Faziletname'*si, *Makalat* gibi kitaplarda olanlar arasında büyük ölçüde benzerlikler görülür.

Alevîler için sahiplenilen geçmiş ana hatlarıyla dini temelli olup yaratılış, peygamberler ve 12 imamlar silsilesiyle bir tür soy tarihçiliği içermektedir. Geçmişe bu türlü bakış düzensiz ve rastgele değildir. Alevîler, Cebrail ve Âdem ile başlayan doğru "yol" un sürdürücüleridirler (Gezik, 2016: 49). Yaratılış hikayelerinde bu iddiayı meşrulaştırma çabasına giren ve Alevîlerin "öteki" ile arasındaki farkı vurgulayan bir anlatı bütünlüğü söz konusudur. Tüm olaylar Cebrail'in kendisini ve yaratıcısını tanımaması ve yeşil kubbeye gidip Muhammed-Ali ile tanışması ile başlar; Âdem ile Havva arasındaki sorunlar, dünya hayatı, Güruh-ı Naci'nin gönderilmesi, 12 imamlar ve Mehdi'nin sır olması ile günümüze kadar devam eder.

# 3. ALEVÎLİKTE VE BEKTAŞÎLİKTE TOPLUMSAL CİNSİYET

## 3.1. ALEVÎLİKTE VE BEKTAŞÎLİKTE TOPLUMSAL CİNSİYET VE KADIN İLE İLGİLİ ARAŞTIRMALARA KISA BİR BAKIŞ

Alevîlik araştırmaları, hem mevcut siyasal- toplumsal konjonktürün yeterli olgunluğa erişmesi, hem de 90'lardan sonra Alevîliğe olan ilginin artması nedeniyle ivme kazanmıştır. 1980 sonrası sosyalist bloğun çökmesi, siyasal İslam'ın yükselişi, Alevî derneklerinin kurulmaya başlaması ve Kürt milliyetçiliği karşısında birleştirici bir kimlik olarak "Alevîlik"in vurgulanması, Alevîlerin kendilerini yeniden keşfetmelerini sağlayan önemli politik olaylar olmuştur. Bu süreç içinde Alevîlik bugün de geçerliliğini koruyan bir şekilde çeşitli biçimlerde tanımlanmaya çalışılmıştır. Bunlar, Alevîliği "gerçek İslam", "dinsel bağlamlarının dışında yer alarak laikliğe vurgu yapan etnik-siyasi bir varlık" ve bu iki görüşe eşit uzaklıkta duran "heterodoks ve senkretik yapısıyla özgün bir yapı" [6]olarak tanımlayan görüşlerdir (Çamuroğlu, 1999: 105-108; Üçer, 2009:65). Tüm bu görüşler temelinde, çeşitli alanlardan araştırmacılar Alevîlikle ilgili çalışmalar yapmaya başlamıştır. *Cem* ibadeti, On iki hizmet, semah, müzik kültürü, Alevî örgütlenmeleri, kentleşme ve göç gibi konuların yanı sıra son yıllarda Alevîlik üzerinden yapılan toplumsal cinsiyet okumaları da yükseliş eğilimine geçmiştir.

Genel olarak bakıldığında Alevîlikte toplumsal cinsiyetin sınırlarını çizen ana söylem "kadın- erkek eşitliği" ve "kadının üstünlüğü" dür. Bu söylem çoğu zaman kadın ile erkeğin *cem* ritüelinde birlikte ve aynı mekânda ibadet etmesi ile temellendirilir. İbadette kadın ve erkek kimlikleri dışarıda bırakılır ve mekânda bulunan herkes cinsiyetsiz birer "can" olarak değerlendirilir. Belkıs Menemencioğlu'nun *"Bektaşî ve Alevî Kültüründe Kadın*" (2011) adlı makalesi, Fuat Bozkurt'un *"Alevîliğin Toplumsal Boyutları"* (1993)

---

[6] *Heterodoks, ortodoks, senkretik, rafizi, batini, halk ıslamı, yüksek islam*... gibi kavramların Alevilik ve Bektaşîlik araştırmalarında kullanılmasıyla ilgili tartışmalar için bkz. Ayfer Karakaya (2015) *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık: Alevi Kaynaklarını Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. Cemal Kafadar (1995) *Between Two Worlds The Construction of the Ottoman State*, Berkeley ve Los Angeles: University of California State, s.53-54; Ahmet Karamustafa (1994) God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period 1200-1500, University of Utah Salt Lake City, s. 4-11. Markus Dressler (2010) "How to Conceptualize İnner- Islamic Plurality/Difference: "Heterodoxy and Syncreticm in the Writing of Mehmet F. Köprülü(1890-1966)" *British journal of Middle Eastern Studies*, 37, Sayı:3, s.241-260. Markus Dressler (2016) *Türk Alevîliğinin İnşası: Oryantalizm Tarihçilik Milliyetçilik ve Din Yazımı* (çev. Defne Orhun) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

ve Bedri Noyan Dedebaba'nın *"Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevîlik" (1998)* adlı eserlerindeki muhtelif bölümler bu çerçevede incelenebilir.

Başka bir eğilim, İslamiyet'ten önceki Türk kültürü ile Alevî kültürü arasında güçlü bir bağ kurmak ve kadının konumunu milliyetçi söylem üzerinden okumaktır. İlhan Cem Erseven, "*Alevîlik ve Bektaşîlikte Kadın ve Feminizm"* (1994) adlı makalesinde, Türklerin kadına olan bakış açısının İslamiyet'in kabulünden sonra olumsuz yönde değiştiğini savunur. İslamiyet'ten önce kadına verilen değeri İslamiyet'ten sonra sadece Alevîler 'in ve Bektaşîler 'in koruduğunu belirtir. Hülya Şenkul Sağlam *"Alevî Bektaşî İnancında Kadın" (2007)* adlı yüksek lisans tezinde, Türklük ve Alevîlik arasındaki bağa vurgu yaparak, Alevîlikte kadının statüsünün İslamiyet öncesi Türklerdeki gibi eşit ve özgür olduğunu iddia etmektedir. Hüseyin Özcan'ın "*Anadolu Alevî Kültüründe Kadına Bakışın Temelleri"* (2012) adlı makalesinde de Türklük ve Alevîlik bağı üzerinden kadının konumu okunmaya çalışmıştır.

Alevî ve Bektaşî tarihindeki önemli kadın şahsiyetlerin ve dervişlerin dini hiyerarşide cinsiyetlerine göre değil niteliklerine göre değerlendirilmesi iddiası da kadın erkek eşitliğini ve Alevîlikte kadına verilen değeri temellendirmeye çalışan yaklaşımlardandır. İbrahim Bahadır *"Alevî ve Sünni Tekkelerinde Kadın Dervişler" (2005)* adlı çalışmasında Kadıncık Ana, Fatma Ana, Anşa Bacı gibi Alevî ve Bektaşî tarihinin önemli kadın figürlerin üzerinde durmuş ve bu kadınların üzerinden bir Alevî kadını okuması yapmıştır.

Alevîlikte ve Bektaşîlik'te kadın-erkek eşitliği ve kadına değer verme söyleminin gündelik hayatın sınırları içinde ne kadar karşılık bulduğunu tartışan yazarlar da mevcuttur. Bu yazarlar eşitlik söyleminin, kadının Alevîlik ve Bektaşîlik içindeki görünmezliğini arttırdığını belirtmektedir. Karin Vorhoff, *"Söylemde ve Hayatta Alevî Kadınına Kısa Bakış"* (1999) adlı makalesinde Alevî kadınlar ve erkekler arasında kaçgöç olmadığını, ritüellerini birlikte yaptıklarını ancak söylemdeki eşitlik iddiasının pratikte yeterince karşılık bulmadığını belirtir. *Cem* ritüelinde kadınların toplumsal hayattaki rolleriyle örtüşen lokmacı, süpürgeci, ibrikçi gibi hizmetleri yaptığını, bunun eşitlik söylemi ile uyuşmadığını vurgular. Reha Çamuroğlu ise "*Tarih, Heterodoksi ve Babailer"* (1992) adlı eserinde kadın ve erkek arasındaki hiyerarşiyi kabul eder ancak

kadın ve erkek arasındaki hiyerarşik ilişkilerin toplumsal olarak derinleştirilmediğini söyler.

Ayhan Yalçınkaya, "*Alevîlikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar"* (1996) adlı çalışmasında, kadının eşit olmayan konumunu musahiplik ilişkisi üzerinden anlatmaya çalışır. Alevî geleneğinde musahiplik; evlenmeden önce musahip olmaya ikrar vermiş iki erkeğin, evlendikten sonra eşleri ile birlikte, dedenin ve Alevî topluluğunun önünde; yolun esaslarına uyacaklarına, Hakk'a yürüyünceye kadar kardeş kalacaklarına, birbirlerini koruyup kollayacaklarına, birlik ve beraberlik içinde yaşayacaklarına dair söz vermeleri olgusuna dayanan ve bir törenle kurulan manevi kardeşliği ifade etmektedir (Yalçınkaya, 1996: 67; Yıldız, 2009: 397). Yalçınkaya, musahiplikte kadınların eşlerine tabi olduğunu ve bunun bir rıza ilişkisi olmadığını belirtir. Kadının musahibinin olabilmesi için eşinin kurduğu musahiplik ilişkisini kabul etmesi gereklidir.

Gülfer Akkaya *"Sır İçinde Sır Olanlar: Alevî Kadınlar*" (2014) adlı kitabında birbirinden farklı coğrafyalarda yaşayan ve farklı statülerdeki kadınlarla yaptığı görüşmeleri yayınlamıştır. Akkaya, Alevî kadınının kendi toplumu içinde nasıl görünmez kılındığını, nasıl "sır" laştırıldığını eleştirerek, görüşmeler üzerinden "Alevî kadınlarının kendilerini ve çevrelerini nasıl algıladıklarını göstermeye çalışmıştır.

Nimet Okan *"Alevîlikte Kadın Erkek Eşitliği Söylemine Eleştirel Bir Yaklaşım"* (2014) adlı makalesinde Alevîlikteki kadın erkek eşitliği söyleminin pratikteki eşitsizlikleri görünmez kıldığını iddia etmektedir. Okan, makalesinde Alevîlikle ilgili yayınlarda kadın erkek eşitliği söyleminin dayandığı temelleri ortaya koymakta ve eşitlik söyleminin eleştirilmeksizin kabul ve idealize edilmesini eleştirmektedir. "*Canların Cinsiyeti"* (2016) adlı kitabında ise yine kadın erkek eşitliği bağlamında, bir Alevî topluluğu olan "Anşabacılı" kadınların dini ve gündelik hayattaki rollerine odaklanmaktadır.

Aliye Uslu Üstten "*Türk Romanında Alevî Ve Bektaşî Kadın Algısı"* (2014) adlı makalesinde Cumhuriyet dönemi romanlarında Kızılbaş/Alevî, Bektaşî gibi kavramların toplumda nasıl etkiler bıraktığını, Bektaşî tekkelerindeki kadınların kadınlık hallerini, sünni hemcinslerine göre toplumda nasıl algılandıkları ve konumlandıklarını anlatmaktadır.

Alevîliği sosyolojik bir kimlik olarak ele alan çalışmalara bakıldığında, *"Through Differences and Commonalities: Women's Experiences of Being Alevî"* (2006) adlı yüksek lisans tezinde Berna Ekal, kadınların Alevî olma deneyimlerini İstanbul'un iki farklı semtimdeki Alevî ve Sünni kadınların farklılıklarına ve ortaklıklarına odaklanarak anlatmaktadır. Ekal, Alevî kadınlarının topluluğun birer sembolü olduğunu ve Alevî erkeklerin, Sünni "şekilciliğinden" farklı bir yaşam tarzları olduğunu anlatırken kadınları referans aldığını tespit etmiştir.

Tahire Erman *"Mahalledeki Öteki: Gecekondu Ortamında Alevî-Sünni İlişkileri"* (2005) adlı makalesinde Ankara'da yapmış olduğu bir araştırma sonucu Alevî ve Sünni kadınlar arasındaki ilişkinin "insan olmak" ve "Müslüman olmak" kimliklerinde ortaklıklar kurduğunu tespit etmiştir.

Nazlı Gümüş, *"Alevîlikte Kadın: Şah kulu Sultan Dergâhı'ndaki Kadınların Alevî Kadını Algılayışı"* (2011) adlı tezinde Alevî kadın kimliğinin Sünni önyargılarla karşı karşıya kalınca korumacı bir hal aldığını, Alevî kadınlarının kimliklerini bireysel olarak değil grup aidiyetiyle tanımladıklarını ve bu durumun kadın kimliklerinden taviz vermelerine neden olduğunu tespit etmiştir. Alevî kadınları günlük hayatta ve ibadette ataerkil düzen içinde (Sünniler ile yapılan evliliklere karşı çıkılması ya da *cem*i yöneten kadronun içinde nadiren kadın bulunması gibi) varlıklarını sürdürmeye çalışan aktörler olmalarına rağmen Sünni kadınlarla karşılaştırıldıklarında, daha eşit ve daha özgür olduklarını vurgulayarak bunun "Alevî" olmalarından kaynaklanan bir durum olduğunu savunmuşlardır.

Tüm bu çalışmaların yanı sıra 11-12 Aralık 2014'te Ankara Üniversitesi tarafından gerçekleştirilen *"İnançta ve Toplumsal Yaşamda Alevîlikte Kadın"* adlı konferans, Alevî kadınları üzerine yapılmış ilk konferans olması bakımından önemlidir. Konferansta önemli araştırmacılar ve akademisyenler tarafından Alevî kadınlarının tarihsel ve kültürel süreçte gündelik hayattan inanç pratiklerine kadar her alandaki deneyimleriyle ilgili bildiriler sunulmuştur. Konferansta kadın erkek eşitliği bağlamında girişilen tartışmalarda kadınların, kültürün taşıyıcısı işlevleriyle uyumlu olarak ister dinsel ister dünyevi çerçevede olsun Alevîlikte de topluluğun sınırlarını çizen simgeler olmaya devam ettikleri ve dolayısıyla onların "namus "unun hâlâ kendilerinin değil; topluluğun meselesi olarak görüldüğü ve bağımsız bir öznellik imkânından yoksun bırakıldıkları tespiti yapılmıştır. Ayfer Karakaya-Stump Alevîlerdeki kadın erkek eşitliği vurgusunun,

Alevîlerin toplum olarak tarihsel ve toplumsal koşullarından kopuk bir biçimde incelenmesinden kaynaklandığını ve Osmanlı'da Alevîlerin ötekileştirilmesinin cinsellik etrafında- kadın erkek birlikte ritüel- gerçekleştiğini açıklamıştır. Nimet Okan "*Canların Cinsiyeti*" adlı bildirisinde Alevîlerde soy ve statü hiyerarşisinin baba soylu olduğunu ve kadınlararası hiyerarşinin de toplumsal cinsiyet ile kurulduğunu anlatmıştır. Berna Ekal "*Alevî Olduğumuzu İstanbul'a Gelince Öğrendik*" adlı bildirisinde ve Nazlı Gümüş Şah Kulu dergâhındaki kadınların Alevî kadını algısını tartıştığı bildirisinde Sünni ve Alevî kadınların ilişkilerine yoğunlaşmış; her türlü kimliğin bir farklılık kurduğuna ve bu kimliklerin farklılığı ötekileştirme potansiyeli olduğuna vurgu yapmıştır. Bunun yanında Dersimli Alevî kadınların günlük yaşam pratikleri, göç, Anadolu'daki şifacı kadınlar ve kadın âşıklarla ilgili konularda da bildiriler sunulmuştur.

## 3.2. DİNİ HAYATIN DİNAMİKLERİ

Tarih boyunca kadınlar belli amaçlara hizmet eden güçlü semboller olarak kullanılmışlardır. Hanedanın kimliğini ve meşruluğunu sağlamlaştırmak, ideal toplumsal rolleri öne çıkararak toplumsal istikrarı korumak ve kritik politik zamanlarda destek ve aktivizimlerinden yararlanmak bunlardan bazılarıdır (Cortese ve Calderini, 2006: 6). Alevîlikte, kadının dini hiyerarşi içerisindeki konumu, tarihsel birkaç kadın figürden hareketle, eşitlik ve kadının üstünlüğü söylemi çerçevesinde tartışılmaktadır (Eruçar, 2010:67-68; Okan,2016). *Zehra* (parlak, ışıldayan) ve *Betül* (temiz, saf, bakire) (Uzun, 1995:223) lakaplarıyla tanınan Muhammed'in kızı, Ali'nin eşi, Hasan ve Hüseyin'in annesi olarak Fatıma, Alevîlikteki en önemli kadın rol modeldir.

Fatıma ile ilgili bilgiler, efsanelere, sözlü anlatılara ve aziz/evliyaların hikayelerini anlatan eserlere dayanır. Fatıma Muhammed'in en sevdiği kızıdır. O'nun için *"Fatma benim bir parçamdır; onu sevindiren beni sevindirmiş, beni üzen de onu üzmüş olur"* demiştir. Muhammed'in savaşa gitmeden önce ve sonra gördüğü ilk kişi kızı Fatıma'dır. Muhammed onu bir anne sevgisi ile sevmektedir ki Fatıma'nın lakaplarından biri *"babasının annesi"* dir (Gölpınarlı,1979: 358; Kandemir,1995: 219).

Anlatılarda Fatıma'nın babası ile arasındaki sevgi bağının yanında özellikle kan bağı vurgulanır ki bu kan bağı vurgusu, hem Muhammed'in kızlarından Ayşe ile evli olan

Ebubekir karşısında Fatıma'nın eşi olarak Ali'nin değerini yüceltir hem de Ali'nin Muhammed'in vasisi olma hakkını meşrulaştırır. Muhammed'in soyu, kızı Fatıma vasıtasıyla sürmüştür. Peygamberin diğer çocuklarından değil, Fatıma'dan gelen çocuklarının soyu "seyyid" sayılmıştır. Fatma'nın mükemmelliği bu yüzden kabul edilir.

Fatıma Ehl-i Beyt içindeki tek kadındır. Zengin birçok talibi olmasına rağmen Ali ile evlenerek fakirlik ve yoksulluk içinde yaşamıştır. Ali ve Fatıma'nın nikah akdi Cennet'te meleklerin huzurunda hazırlanmış ve dünyada, Cebrail'in getirdiği vahiy ile Muhammed tarafından kıyılmıştır. Fatıma'nın mükemmelliği ve faziletleri Ali'ninkiyle ve onlardan doğan çocuklarıyla birbirine bağlanmıştır. Ali, Fatıma ile birlikteyken ondan başka bir kadınla evlenmemiştir.

Fatıma, onunla ilgili popüler ve mitolojik hikayelerde merkezi işgal eder. O, kişisel erdemleri yüceltilmiş, kadın görünümünde bir nur, bir melek olarak anlatılır. Kutsaldır. Ehl-i Beyt'in diğer üyeleri ile aynı özelliklere sahiptir. Fatıma, Cennet kadınlarının efendisidir. Cennet' te bir tahtının ve tacının olduğu söylenir. Günahsız, temiz ve şefaat edebilme iktidarına sahiptir. Vücudu kirlettiği düşünülen fiziksel sıvılardan arınmıştır. *Betül* lakabı ile adet görmez ve lohusalık dönemi yaşamaz. Bu yönüyle Fatıma, İsa'nın annesi Meryem'e benzetilir. Bazı anlatılarda Fatıma'nın Hasan ve Hüseyin'i uyluğundan doğurduğu anlatılır. Bazı anlatılarda da Fatıma'nın bir erkekle eşit olarak yaratılmış dünyadaki tek kadın olduğu söylenir (Cortese ve Calderini, 2006: 7; Moosa,1987: 57-58/ 86-87).

*Kur' an* kaynaklı yorumlarda bulunan "yaratılan ilk nurun Muhammed nuru olduğu" algısı Gnostik ve Sûfi geleneklerde tekrar yorumlanmış ve bu nurun Fatıma'nın nuru olduğu belirtilmiştir. Buna göre Fatıma, kandilde bir nur olarak bulunur; O, Hüseyin'in ve ondan imamlara aktarılacak nurun da taşıyıcısıdır. Fatıma, aynı zamanda parlayan ışığı ile *(Zehra)* dünyayı yaratıcı güce sahip olma imtiyazını taşımaktadır.

Fatıma haksızlığa karşı mücadele veren, kendisinin ve ailesinin haklarını savunan kahraman bir kadın imajına da sahiptir. Babası Muhammed'in ölümünün ardından, daha cenaze merasimi sürerken Ben-i Saide Sakifesi'nde halifenin kim olacağı dair tartışmalar başlamıştır. Halifeliğe aday olarak Ebubekir gösterilmiştir. Bu sırada Fatıma evinden tehditler savurmuş ve bu hakkın Ali'nin olduğunu söylemiştir. Bazı Şii kaynaklarda

Fatma'nın Ebubekir ile yüzyüze kavga ettiği Fatma aynı rol ile Fedek arazisi meselesinde de karşımıza çıkar. Fedek arazisi Muhammed'in kişisel mülküdür ve öldükten sonra Fatıma bu bahçeyi miras olarak istemiştir. Ancak Ebubekir peygamberin mirası olamayacağını söyleyerek bu arazinin haklarını Fatma'dan almıştır. Tüm bunlar nedeniyle Fatıma kendisine bir cenaze merasimi düzenlenmesini istememiş ve bir gece vakti Ali tarafından kimsenin bilmediği bir yere gömülmüştür (Cortese ve Calderini, 2006: 8-9).

Fatıma bir kadının sahip olabileceği tüm rollere sahiptir. O, zor bir hayat yaşayan ancak sabretmeyi bilen geleneksel, vâkur ve itaatkâr bir eş, babasının sonsuz sevgisiyle yaklaştığı ideal bir evlat, peygamberin soyundan gelen trajik kahramanların- Hasan ve Hüseyin'in- annesi (Bahadır,2004: 96), temiz dindar ve kutsal, politik ve ideolojik olayların farkında olan ve bunun için savaşan kahraman bir kadındır.

Alevî hafızasında yeri olan kadınlardan bir diğeri Hacı Bektaş Veli'ye atfedilen *Velayet-name* adlı eserdeki figürlerinden biri olan Kadıncık Ana'dır. Kadıncık Ana Fatma Bacı olarak da tanınan, Hacı Bektaş Veli'ye yakınlığı ile bilinen, Aşıkpaşazade'nin Anadolu'daki dört taifeden biri olarak bildirdiği Bacıyan-ı Rum'un lideridir (Bayram,2001). Kadıncık Ana dindar ve fedakâr nitelikleri ile rol model olmuş bir kadındır. *Velayetname'ye* göre Kadıncık Ana, Hacı Bektaş Veli Anadolu'ya güvercin donunda geldiğinde Sulucakarahöyük'te erenlerle sohbettedir. Bu sırada Hacı Bektaş Veli selam verip erenlerin üstünden geçmiştir. Hacı Bektaş Veli'nin geçtiğini farkeden ve onun selamını alan tek kişi Kadıncık Ana olmuştur. Kadıncık Ana, Hacı Bektaş Veli'nin yanında bir süre kalmış, ona hizmet etmiş ve ilim öğrenmiştir. Bektaşî tarikatının önemli figürlerinden biri olan Abdal Musa'nın yetişmesinde rol oynamıştır. Öyle ki Abdal Musa'nın Kadıncık Ana'nın müridlerinden biri olduğu belirtilir (Mélikoff, 1998: 202).

Kadıncık Ana aynı zamanda, Hacı Bektaş Veli'nin soyunun devam edip etmediği konusundaki tartışmaların kilit noktasındadır. Bektaşîliğin Dedegân koluna bağlı olan Çelebiler, Kadıncık Ana'nın Hacı Bektaş Veli'nin kanının damladığı abdest suyunu içtiğini, Kadıncık Ana'nın gebe kaldığını, böylece soylarının Hacı Bektaş Veli'ye bağlandığını iddia eder. Babagân kolu ise, Hacı Bektaş Veli'nin mücerred olduğunu söyleyerek onun yol evlatları, yolundan giden kişiler olduklarını belirtirler. Mücerretlik iddiası *Velayetname*' de geçen bir hikâyeye dayanır. Hikâyeye göre Hacı Bektaş Veli,

Kadıncık Ana ve eşi İdris'in evinde kalmaktadır. Bunu gören İdris'in kardeşi Saru, Hacı Bektaş ve Kadıncık Ana'yı zina ile suçlar. Saru, bir süre sonra Hacı Bektaş Veli'yi bir ağacın üstünde meyve toplarken görür. Hacı Bektaş Veli'nin hayalarının yerinde biri kırmızı diğeri beyaz iki gül olduğunu farkeder. Hacı Bektaş Veli'nin mücerred olduğunu anlayan Saru, pişmanlık duyarak onun müridi olur (Mélikoff,1998:115-130).

Bir diğer örnek figür Hüsniye'dir. Hüsniye Ehl-i Beyt'i seven bir kadın köledir. İmam Cafer'den ve sahibinden dersler alarak kendisini yetiştirmiştir. Hüsniye, İmam Cafer öldükten sonra bilgisi nedeniyle Abbasi hükümdarı Harun Reşid'e satılmak için getirilir. Harun Reşid onun, içinde İmam Şafi'nin de bulunduğu bir grup bilgin ile tartışmasını ister. Hüsniye bilgisiyle Harun Reşid ve Sünni ulemalar karşısında halifelik makamını Hz. Ali'nin hakettiğini kanıtlar. Halife'ye ve Sünni ulemaya karşı duruşu nedeniyle cesaret ve bilgi sahibi örnek bir Alevî kadını olarak gösterilir. Hüsniye'nin ulema ile yaptığı tartışmalar kitaplaştırılmıştır.

Fatma ve Ali'nin kızı olan, Kerbela'da Hüseyin'in yanında bulunan, Kerbela hadisesinin duyulmasını sağlayan kişi Zeynep ise, cesareti ve kararlılığı ile Alevî kadınlarına örnek olmuş bir diğer kadındır. Kerbela'da esir düşüp Yezid'in sarayına götürüldükten sonra peygamberin torununa ve ailesine yaşattığı vahşet hakkında Yezid ile tartışan korkusuz cesaret timsali bir kadındır.

Dolayısıyla Alevîlikte kadından cesaret, sabır, bilgelik ve kahramanlık vasıflarını taşıması aynı zamada kendisine biçilen toplumsal cinsiyet rollerine uygun davranması beklenir.

### 3.2.1. *Ana* Olmak

Doğuştan kazanılan ayrıcalıklı kutsal soy temelinde *cem*i yürütme otoritesine sahip olan, hakem, arabulucu ve aynı zamanda dini danışman olarak nitelenebilecek *dede*nin eşine "*ana*" denir. *Ana, ana* statüsünü dede ile evliliği vasıtası ile kazanır. *Ana* da *dede* gibi cem yürütme yetkisine sahiptir. Ancak *ana,* çoğu zaman, dede varken *cemi* yönetme yetkisini kullanmaya istekli değildir. *Ana,* genellikle diğer kadınların sorunlarıyla ilgilenen, kadınların sorunlarını *dede*ye iletmekle görevli olan bir aracı konumundadır.

Kutsal soydan geldiğine inanıldığı için *dede* gibi, eşi ve kızları (*bacı*) da ayrıcalıklı bir statüye sahiptir (Shankland, 2003b: 97). *Ana*, yola bağlı ve yolu devam ettiren bir kadın ise Fatma Ana'yı temsil eder. Kutsaldır ve Fatma Ana'nın gördüğü saygıyı görür.

Dedenin dünyadan göçmesi durumunda *cem*i yönetme görevi doğrudan *ana*ya geçmez. *Ana* statüsünü korumakla birlikte, eğer istekliyse dedenin erkek kardeşlerinden ya da oğullarından biri *dedelik* görevine devam eder. *Dede*nin iktidarı, onun yokluğunda yine bir erkeğe aktarılır ve iktidar erkekler arasında el değiştirmiş olur. Böylece kadınlar erkeklerin sahip olduğu iktidar alanından uzaklaşmış olurlar (Okan, 2016: 121).

Kutsal soyun ona atfettiği belli bir statüye sahip olsa da *ana* olmanın belli sınırlılıkları ve zorlukları vardır. *Dede*nin evi "*ocak*" olduğu için kapısı her daim herkese açıktır. *Dede*'yi ziyarete gelenlere hizmet etmek, yemek sunmak ve diğer ev işlerini halletmek *ana*nın ve evdeki genç kadınların görevidir. Örneğin, yılın belirli zamanlarında yapılan *cem*ler dışında, *deyiş*lerin söylendiği ve eğitim amaçlı bazı konuşmaların yapıldığı, menkıbelerin anlatıldığı, *muhabbet cem*i olarak bilinen toplantılarda bütün yük *ana* ve evdeki diğer kadınlardadır. Kadınlardan biri yemek yenirken hizmet etmek için sofra başında bekler ve sofrada eksilen ya da istenen bir şey varsa getirir. Kadınlar ya ayrı bir yerde (çoğu zaman mutfakta) ya da erkeklerin yemeği bittikten sonra aynı sofrada yemeklerini yerler. Buna *ana* da dahildir. Kadınlar muhabbet ortamından uzak kaldıkları için dini bilgiyi hem edinme hem de aktarma imkanlarından uzak kalırlar.

*Dede*, topluluk üzerindeki iktidarını ve otoritesini sağlam tutmak için, önce kendi evindeki bireylerin, en başta da eşinin ve kızlarının (*bacı*) hareketleri üzerinde sıkı denetime sahiptir. *Ana* ve kızlar (*bacı*lar), dedenin ona sağladığı statünün verdiği yükle günahsız bir hayat sürmek, örnek bir kadın olmak, herkese sevgi ve sabır göstermek, ağır hareket etmek, "özünü bozmamak" zorundadır.

Ancak, dini hayattaki hiyerarşi sadece erkekler ve kadınlar arasında değildir. Kadınlararası hiyerarşik ilişkiler de varlığını sürdürmektedir. *Ana,* soyun ayrıcalık sağlamadığı diğer kadınlara göre hiyerarşik olarak daha yukarda bir konuma sahiptir. Bazen, *ana*'nın sahip olduğu kutsal soy, ona topluluk tarafından olağanüstü nitelikler atfedilmesini sağlar. *Ana*nın yaşına bakılmaksızın eli öpülür, yiyecek ve eşya dualatılır.

Ancak herhangi bir talip ailesindeki kadın için bu söylenemez. Talip kadının adı yoktur, *cem*de ve toplumsal hayatın günlük rutininde hepsi birer *bacı*dır.

Alevi inancının özünde barındırdığı hiyerarşik ilişki ağı, kadınları bir miktar görünmez kılan ve otoritelerini kullanma fırsatı vermeyen katı toplumsal yapısının tarihsel bazı istisnaları vardır. Bunlardan biri yukarıda bahsedilen, Abdal Musa'nın yetişmesinde ve Bektaşî tarikatının gelişiminde önemli bir rol oynayan Kadıncık Anadır. Bir diğeri 19. 19. Yüzyıl'da Tokat'ın Zile ilçesinin Acısu Köyü'nde yaşamış olan Anşa bacı adında karizmatik bir kadın liderdir. Anşabacılılar Hubyar Ocağı'ndan ayrılmış ve kendi ocak sistemlerini kurmuş, "Sıraç" bir topluluktur. Anşabacı, Kızılbaşlık propogandası yaptığı gerekçesiyle şikâyet edilip, sürgün edilmiştir. Uzun yıllar köyünden uzakta bir yaşam sürmüştür. Acısu'ya döndüğünde Aşiret'in başına geçmiş ve posta oturmuştur. Günümüzde kendi adıyla anılan bu topluluk varlığını devam ettirmektedir. Anşa bacının Acısu'da bulunan türbesi civar köylerden ve şehirlerden birçok ziyaretçiyi kabul etmektedir. [7]

Tarihsel örneklerinin dışında yakın dönemde cem yürüten ve kendisine kutsallık atfedilen kadınların sayısı giderek artmaktadır. Bunlardan biri, on yaşından beri her şeyi gördüğüne ve bildiğine inanılan, 1991 yılında dünyadan göçen, Maraş'ın Pazarcık ilçesinde bir türbesi bulunan Elif Ana'dır. Elif Ana hayattayken, çevre köylerden ve şehirlerden birçok kişinin kutsal saydığı ve şifa aramak geldiği kadınlardan biridir. Aynı zamanda gelecekten haber verme ve kişiler arasındaki sorunları çözmede başvurulan bir kadındır. Türbesi bugün şifa arayanların uğrak noktalarından biri olmuştur. Bir diğer örnek, Çorum'da kendi adıyla bir dernek ve cemevi bulunan ve bu derneğin başkanlığını yürüten Sultan Ana'dır. Sultan Ana cemevinde Aleviler'in inançsal faaliyetlerini devam ettirebilmeleri için birçok imkân sağlamakta, çeşitli etkinlikler düzenlemekte, devlet erkanını ve Sünni toplumun fertlerini de bu etkinliklerde biraraya getirmekte, Aleviliğin tanıtılmasında görünür bir rol oynamaktadır. Ankara'nın Mamak ilçesinde büyük bir hizmet binası bulunan Zöhre Ana ise bu örneklerin en çarpıcısıdır. Zöhre Ana, 1982 yılında evin içinde bir nur gördüğünü, bazı kişilerin kendisine lokma yedirdiğini ve

[7] Anşabacılılar için kz. Bkz. Nimet Okan (2016). "Canların Cinsiyeti: Alevilik ve Kadın" Ankara: İletişim. Ali Selçuk (2012) "Merkezî Kurumsal Otoritenin Ötekileştirdiği Bir Topluluk: Anşa Bacılılar" *HBV Araştırma Dergisi,* sayı:61, s.169-186. Yalçın Çakmak, "II. Abdülhamid Dönemi Kızılbaş Algısına Ayrıksı Bir Örnek: Aişe (Anşa) Bacı ve Topluluğu," Turkologentag 2016, September 14-17, Hamburg, Germany.

semaha gönderdiğini, çeşitli kişilerden dersler aldığını, bu kişilerin kendisine bundan sonra şifa dağıtan ve hizmet eden bir kadın olarak orada bir dergâh kurduracağını söylediklerini anlatır. Zöhre Ana bugün, sevenleri tarafından şifa dağıttığına inanılan, cem yürüten ve birçok inançsal hizmette bulunan bir *pir* olarak görülmektedir. Modern iletişim araçlarını oldukça etkili kullanan Zöhre Ana'nın kendisine ait kitapları, bir internet sitesi ve bir web kanalı vardır.[8] Elif Ana, Kadıcık Ana, Anşabacı, Zöhre Ana gibi yaşayan ve kutsal sayılan bu kadınlar ve ziyaretgahları, modernleşmenin yarattığı çeşitli özlemleri ve şehirleşmenin yarattığı yabancılaşmayı "geleneğe dönüş" ile bir süreliğine unutturmakta ve geleneğin modernleşmesi işlevini sürdürmektedir.

### 3.2.2. *Cem*de Herkes "Can" dır

Kadın erkek eşitliğinin en gözle görülür söylemi *cem*de kadın-erkek ayrımının olmadığı, herkesin "*can*" olduğudur. İbadet yapılan yere, tüm nefsi emarelerden sıyrılıp, Hakk ile bir olmak için gelindiğinden, herhangi bir kadınlık ya da erkeklik vasfından bahsedilemeyeceği iddia edilir. Bu iddia Alevîlikteki en temel anlatılardan biri olan *"Miraç ve Kırklar*" anlatısına dayandırılır. Anlatıya göre Muhammed Miraç dönüşünde bir ses duyar ve bu ses ona Kırklar'ın kapısına gitmesini söyler. Muhammed, tarif edildiği şekilde Kırklar'ın kapısına gelir ve kapıyı çalar. İçerden "Kimsin" diye bir ses gelir. Muhammed "Ben ahir zaman peygamberi Muhammed Mustafa'yım" der. İçerdeki ses "Bizim peygamberimiz içimizde, git ümmetine peygamberlik yap" diyerek kapıyı açmaz. Muhammed ikinci defa kapıyı çalar ve aynı diyalog tekrarlanır. Vazgeçip geri dönmeye davrandığında, Cebrail onu, "eğer içeri girmezse Miraç'ının kabul olmayacağı konusunda uyarır. Muhammed'e "ben yetimim, öksüzüm, sizden biriyim" demesini, kapının böylece açılacağını söyler. Muhammed üçüncü defa kapıya giderek "ben yetimim, öksüzüm, sizden biriyim" der ve kapı açılır. İçeri girdiğinde, oradakilerin kim olduğunu seçemez. Ona "Biz *Kırklar*ız" denir. Ancak Muhammed içeridekileri sayar ve 39 kişi olduklarını farkeder. 40. kişinin nerede olduğunu sorar. "Selman *şeydullah*[9]'a gitti" denilerek ona

---

[8] Bkz. http://www.zohreana.com/ ve http://zohreana.web.tv/

[9] Şeydullah'a gitmek: Kalenderî dervişleri, nefslerini aşağılamak için Hindistan cevizi kabuğundan veya o biçime uydurularak madenden yapılmış olan ve iki yanındaki zinciriyle boyunlarına astıkları içi çukur ve geniş olan keşkül isimli kaplarıyla şehirleri, kasabaları ve köyleri dolaşarak ilâhîler eşliğinde dilenmişler ve para ve yiyecek toplamışlardır. Şeydullah'a gitmek bu dilenme pratiğini hatırlatmaktadır.

bir yer gösterilir ve Muhammed oturur. "Sizin ulunuz, büyüğünüz küçüğünüz kim" diye sorar. Konuştuğu kişi Ali'dir. Ancak onun Ali olduğunu farketmez. Ali ona "Bizim büyüğümüz de bir, küçüğümüz de. Birimize neşter vursan hep bir olur kanımız "diyerek cevap verir. Ali'nin koluna bir neşter vurulur. Oradakilerin hepsinin kanı Ali' de birleşir. Pencereden ya da kapıdan da *"şeydullah*"a giden Selman-ı Farisi'nin kanı gelir. Selman-ı Farisi bir üzüm tanesi ile döner. Muhammed'den bu üzüm tanesini 40 kişiye paylaştırması istenir. Muhammed nasıl yapacağını bilemez. Bu sırada Cennet'ten bir tabak gelir. Muhammed bu tabağın içinde üzüm tanesini bir yeşil el ile birlikte ezer. Üzümden olan engür şerbetini bir kişi içer ve orada bulanan herkes hoş olur, üryan büryan[10] semaha kalkar. Peygamber de semaha kalkmıştır. Birden başındaki sarığı düşer. Orada bulunanlardan bir kısmı sarığından parçalar alır ve bellerine bağlar. *Cem*lerde bele bağlanan "*kemerbest*" adlı kuşak bu şekilde ortaya çıkmıştır. Semah dönen bu kırk kişinin 17'si kadın 23'ü erkektir. Aynı mekânda birlikte ibadet etmişlerdir.[11]

Kadınların erkeklerle birlikte *cem*e katılmasının, bu anlatı ile meşrulaşırılmasında tasavvuf geleneğinin izleri vardır. Tasavvuf geleneğinde dini olarak yüksek bir mertebeye ulaşmış, Hakk'tan başkasını gözü görmeyen, tüm nefsî emarelerden uzaklaşmış bir kadına artık kadın denmez. "Nefs" kelimesi kadınla özdeşleştirilmiştir. Nefs de kadın da kötülüğe sevkedicidir ve bu nedenle yaratıcıdan uzaklaştırdığı gibi erkekleri de hayatın ulvi amaçlarından uzaklaştırır (Kıpçak, 2014: 885;). Bu algıda kadının ikincil pozisyonu önemli bir rol oynar. Tanrı, Âdem'i kendi suretinde ve kendi doğasına uygun yaratmıştır. O, Tanrı'nın insan olarak yarattığı ilk örnektir. Ancak kadın Adem'den yaratılmıştır ve Tanrı'yla ilişkisi ikinci pozisyondadır. Tanrı ile ilişkisinin ikinciliğe itilmesi, kadına olumsuz bir tanım yüklemiştir (Oelschlaeger, 1999: 64). Ancak kadınlık vasıflarından kurtulmuş birkaç kadından sözedilebilir ki -Meryem, Rabia, Fatma- onlardan Allah

---

[10] "Üryan büryan" semaha kalkmak, tüm nefsi emarelerden sıyrılarak, Hakk ile bir olmayı ifade eder. Bazı anlatıcılar, gerçekten çıplak bir şekilde semaha kalkıldığını ancak onların birbirlerinin çıplaklıklarını fark etmeyecek derecede Hakk'la bir olmaya odaklandıklarını anlatır. "Üryan büryan" ifadesi aynı zamanda Kalenderi dervişlerin fakr anlayışı doğrultusunda yarı çıplak dolaşmalarını hatırlatır ntelitedir. Mélikoff; Deliorman civarındakı Kızılbaşların yanı sıra Anadolu sahasındaki Sarıkamış bölgesinde de "üryanlar semahı" adı verilen bir semahın icra edildiğini bildirmektedir. Erkeklerin bir peştemal sarınarak katıldığı bu semahta kadınların ise çok ince, omuzu ve bir kolu çıplak bırakan uzun bir gömlek giydiği ve semah döndüğü belirtilmektedir. Bkz. Ocak, 1999: 158-159; Mélikoff, 2009: 136-137.

[11] *Cem*in semah dönülen kısmında, saz ile çalınan "*miraçlama*" bu hikâyenin tümünü anlatır. Hamdullah Çelebi ve Şah Hatayî'ye atfedilen iki ayrı "*miraçlama"* vardır. Günümüzde, *cem*lerde, Bektaşî çevreler tarafından Hamdullah Çelebi'nin yazdığı miraçlama tercih edilirken, Kızılbaş Alevîler Şah Hatayî'nin miraçlamasını çalmayı tercih ederler.

yolunda "*kadın elbisesi içindeki er* "olarak bahsedilir. (Schimmel, 2001:413). "*Cem*de kadın erkek yoktur, can vardır; oradakilerin hepsi "er" kişidir" anlayışının sebebi cemin kadın katılımcılarının Fatma, Rabia, Meryem gibi nefsi emarelerinden kurtulmuş kadınlar olarak kabul görmesidir. *Cem*in amacı "Hakk ile bir olmak" yani cinsiyetsiz canlar olarak Hakk'a ulaşmaktır. Ancak bu söylem, *cem*de cinsiyetsizleştirilmeye çalışan kişilerin kadınlar olduğunu ima eder gibidir. Bu düşünüş biçimi cemde kadın davranışlarını düzenlemek (giyim-kuşam, mekânın düzenlenişi, on iki hizmette alınan görevler) gibi eylemlere dönüşür. Kadınlar bu söylem düzeyinde cinsiyetsizleştirilip, duygularını kontrol edebilen erkeklerin mertebesine yükselirler ve böylece ibadet edebilme özgürlüğüne ve ayrıcalığına kavuşurlar.

*Cem*de "kadın-erkek yoktur, can vardır" söylemi kadın-erkek eşitsizliğinin üstünü örten bir kabuldür. Çoğu *ana* ya da *bacı* "*Cem*de karı, gişi(kişi) olmaz. *Cem* bir dil bir nefes bir ağızdır" (Okan, 2016: 134) diyerek, istemeden de olsa, kutsal soydan gelen *dede*lik statüsünün erkekler arasında paylaşılan (oğullar ya da erkek kardeşler arasında) bir iktidar mekanizmasına dönüşmesini sağlamıştır. Oysaki "*cem*de kadın-erkek yoktur, can vardır" diyen bir *dede*nin bir *ana*ya ya da *bacıy*a *cem* yürütmeyi öğretmesi veya *cem* yürütmeyi teklif etmesi örneğiyle karşılaşılmamıştır. Böyle bir teklif, dini bilgiyi taşıyan kadınların, onun aktarıcısı ve uygulayıcısı olma özelliklerini pekiştirebilir. Böylece kadınların bilgiyi dönüştürme ve yorumlama – ki bu kendi lehlerine bir dönüştürme ve yorumlamayı da içerir- stratejileri üretme olanakları da artar. Ancak bir önceki bölümde anlatıldığı üzere cem yürüten istisna kadınların olduğu ve bu eğilimin modern şehir hayatında gitgide arttığı da bilinmektedir. Bunun yanında Anadolu'nun çeşitli köylerinde cem yürüten ancak tanınmayan kadınların olma ihitmali de gözönünde bulundurulmalıdır.

*Cem*de kullanılan hiyerarşik yapılanmaya bağlı dil, kadınların akrabalık ilişkileriyle tanımlanan "*ana", "bacı"* gibi kavramlar aracılığı ile tanımlandığını gösterir. Tasavvuf geleneğinde "anne" olan kadınlar makul kadınlardır. Zahidlerin ilk hocaları ve mürşitleridir. Cinsel hazzı çağrıştırmayan anne ve ihtiyar kadınlar, metinlerin çoğunda yüceltilmiştir (Kıpçak, 2014: 885). *Cem*deki kadınlar da topluluğun diğer erkeklerinin cinsel arzularını yöneltemeyecekleri kadınlardır. Bu nedenle *cem*deki bütün kadınlar diğer erkeklerin *bacı*sı ya da *ana*sıdır. "*Bacı*" ya da "*ana"* sözcüğü erkeklerin kadınlara yanlış gözle bakmasını engelleyen bir bariyerdir (Okan, 2016:158). Erkekler ise *"sofu"*,

*"gazi"* ya da *"eren"* gibi kavramlarla çağırılırlar. Bu dil, kadınların *cem*deki statülerinin akrabalık bağlarını andıran ve koruyucu bir ilişki ağı içinde algılandığını, erkeklerin ise akrabalık ilişkilerinin dışında kalan dini ve tarihsel bağlamdaki kavramlarla tanımlandığını gösterir.[12] *Dede* ya da *gözcü cem*de gürültü yapan kişileri uyarmak istediğinde "Bacılar, sofular gerçeğe hu!" şeklinde uyarır. Kadına atfedilen "*bacı"* olma hali onu cinsiyete ve erkeğe göre konumlarken, "*sofu"* için böyle bir çağrışımdan bahsedilmez.

Kadın erkek bir arada ibadet etmek, Alevîlere yönelik "mum söndü" iftiralarına neden olmuştur. Şer'iye sicillerinde ve Osmanlı fetvalarında bununla ilgili birçok şikâyet mevcuttur. Örneğin 1571 tarihli bir sicilde, Kastamonu yakınlarındaki Hacı-Yükü köyünden bir kadın kocasını Kızılbaş olduğu gerekçesiyle şikayet etmektedir. Kadın kocasının kendisi gibi Kızılbaşlarla tenha bir evde toplanıp saz ve çalgı çaldığını, mum söndürdüğünü ve oradakilerin birbirlerinin karılarını tasarruf ettiklerini anlatmaktadır. (Refik, 1932: 84). Başka bir örnekte Amasya, Çorum, Zile, Turhal, İskilip, Osmancık, Artukâbâd, Hüseyinâbad, Gümüş, Ortapare, Eynebazarı, Mecidözü, Kazabâd, Katar, Karahisar-ı demürlü ve Koca isimli yerleşim yerlerinde bulunan bazı mülhid ve Kızılbaşların, geceleri avret ve kızlarıyla toplanıp birbirlerin avretlerin ve kızların tasarruf ettiklerinden sikayet edilmektedir (Savaş, 2013: 29)[13]. Bu iftira, öteki ile sınır çizmede bir araç olarak varlığını sürdürmeye günümüzde de devam etmektedir. İddiaya göre Alevîler *cem*de bir mum yakar ve ortaya bir horoz salarlar, horoz kanatlarını çırpınca o mum söner ve oradakiler ana bacı tanımadan cinsel ilişki yaşarlar.

Resmi din anlayışından uzak topluluklarda kadın erkek birarada yapılan ibadetler, gizlilik içerisinde ve gece vakti yapılır. Alevî köylerinde de ibadetler uzun bir süre gizlilik içinde ve gece vakti yapılmıştır. Bu köylere jandarma tarafından yapılan *cem* baskınları hakkında anlatılan birçok hikâye vardır. *Cem*'in gece yapılması, ortamı aydınlatmak için

[12] Cinsiyet ve akrabalık ilişkileri için Bkz. Collier, Jane F., and Sylvia J. Yanagisako (1987) "Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship" *Gender and Kinship: Essays Towards a Unified Analysis*. Stanford, CA: Stanford University Press; Pp. 14-50. Stone, Linda (1947)-*Kinship And Gender: An İntroduction*, Boulder, Colo: Westview Press; Delaney,2009.s.177-237.

[13] Ayrıca Bkz. İstanbul Kadı Sicilleri, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi http://www.kadisicilleri.org/yayin.php . Robert DANKOFF, (2009). "Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nin Önceki Baskısında Yer Almamış Olan "Mum Söndürmek" Anlatısı". (Çev. Nurettin Gemici) *Turkish Studies*. 4/3: 696-70. Imre; ADORJAN, (2004) "Mum Söndürme' İftirasının Kökeni ve Tarihsel Süreçte Gelişimiyle İlgili Bir Değerlendirme". *Alevilik* (Der. İsmail Engin-Havva Engin). İstanbul: Kitap Yayınevi.

mum ya da yağın kullanılmasını gerektirmiş, bu ışığın *cem* sonunda söndürülmesi ise bu iftiralara neden olmuştur. *Cem*i aydınlatmak yani "çerağ uyandırmak" aynı zamanda Ali'nin ve Muhammed'in nuru ile aydınlanmak demektir. On iki hizmetteki görevlerden biri aydınlatma işini yapan "çerağcı"dır. Bu ışık *cem* sonrasında, ibadet bittiği için söndürülür, yani "sırlanır." "Mum söndü" iftirası Alevîlerin *cem* sırasında ensest ilişkide bulundukları yönünde bir suçlamadır. Bu suçlamalar günlük konuşma dilinde, öteki ile çizilen sınırın, cinsellik söylemine dayandığını göstermektedir.

İleriki bölümlerde bahsedileceği üzere, Alevî toplumu hakkındaki bu iftiralar, Aleviler'in bir savunma mekanizması olarak Güruh-ı Naci miti ile cevap vermelerine neden olacaktır. Aleviler inançsal kimliklerini bu mit aracılığı ile "kurtarılmış ve selamete erişmiş bir topluluk" olarak kuracak, bu mit onların iftiralar ve yaftalar aracılığı ile aşağılanmış konumlarını, üstünlük bilinci şeklinde şekillendirmelerine yardım edecektir.

### 3.2.3. *Cem*de Oturma ve Niyaz

Alevîlikte, ibadet sırasında, kadın ve erkek aynı mekânı paylaşır. Ancak mekânın cinsiyete göre konumlanmış şekli, kadın-erkek eşitliği söylemini parçalar niteliktedir. Oturma düzeni şöyledir: *Cem*, iç içe iki halkadan oluşur. İç halkada tümü erkeklerden oluşan, *cem*in yönetici kadrosu bulunur. *Dede* ortada olacak şekilde, sağında ve solunda kâmil olduğu düşünülen, yola bağlı "*cem erenleri"* ile muhtar, dernek başkanı ve köyün ileri gelenleri gibi kişiler oturur. *Zakir(âşık)* de iç halkada oturanlardan biridir. *Dede*nin eşi ve kızları ile diğer kadınlar ve erkekler ise iç halkanın dışındaki ikinci halkada otururlar. Dış halkada oturan erkekler *dede*nin sağında, kadınlar ise solunda ayrı ayrı konumlanmışlardır.

Yaşayan bir mit, yaşayan bir ibadetle bağlantılıdır ve dinsel pratikleri meşrulaştırmak için kullanılır (Eliade, 1984: 138). Kadının meydanın sol tarafında bulunuyor oluşu "sol" a yüklenen sembolik anlam ile ilişkilidir. Bu algı köklerini yaratılış anlatılarından alır. Kadın ve erkeğin yaratılış şekilleri, *cem*deki duruş pozisyonlarını etkilemiştir. Alevîlik'teki yaratılış anlatılarında, Âdem topraktan, Havva ise Âdem'in sol kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Bu nedenle kadın her zaman erkeğin sol tarafında bulunmalıdır.

*Cem* ibadetindeki “dara durma” pratiği esnasında kadının, erkeğin sol tarafında durması da bundan kaynaklanmaktadır.

*Cem*deki oturma düzeninin yanında, ibadetin bir kısmında yapılan “niyazlaşma” pratiğinde de cinsiyet ayrımı söz konusudur. *Niyaz,* “birbirinden razı olmak, rızalık almak” anlamına gelir. *Cem* sırasındaki oturma düzeni, kadınların kadınlarla erkeklerin ise erkeklerle niyazlaşmasına müsaade eder. Nimet Okan, bir Alevî topluluğu olan Anşabacılılar üzerine yaptığı araştırmasında (2016), *Kırklar Semahı'*na kalkan üç *sofu* ve üç *eci*[14]nin niyazlaşmasına dikkat çeker. Semah sonrasında erkekler erkeklerin, kadınlar kadınların yanına dizilir. Bu dizilişte *başsofu* ile *eci* yan yana durur. *Eci, sofu*yla niyazlaşırken eşinin sağ elini öper, sağındaki kadını ise yanağından öper. *Sofu* eşine elini öptürdükten sonra solundaki erkeğin yüzünü öper. Okan, kadının niyazlaşırken kocasının elini öpmesinin, kadının erkeğin bedeninden yaratılmasından kaynaklanan tâbi olma algısını simgelediğini belirtir (Okan, 2016: 135-136).

*Cem* süresince ritüelin gerekliliklerine göre bazı zamanlarda oturulur, bazı zamanlarda ise ayağa kalkılır. *Gözcü* bütün *cem* boyunca görevinin ona verdiği sorumluluk nedeni ile ayakta bekler. Bunun dışında on iki hizmetin yürütülmesi sırasında hizmet sahibi kişiler sırası geldiğinde ayağa kalkar ve *dede*nin duasını almak için “*dara dururlar*”[15]. Erkekler sadece miraçlama bölümünün bir kısmında ayağa kalkarlar ve otururlar. Kadınlar ise erkeklerin ayağa kalkmadıkları zamanlarda, her *duaz-ı imam*[16] okunurken ayaktadır. Bu durum “hizmete saygı” olarak kabul edilir. Ancak sadece kadınların hizmete saygı göstermesi gerekliliği, erkeklerle ayrı zamanlarda ayağa kalkıyor oluşları *cem*de cinsiyet ayrılığının olmadığı iddiasının tekrar düşünülmesine yol açar.

---

[14]*Eci*: Anşabacılıların dini hiyerarşik sisteminde cemin yürütücüsü olan *sofu*nun karısıdır. *Bacı* ise yılda bir kez köye görgü için gelen *baba*nın karısıdır. *Baba*nın statüsü *sofu*dan, *bacı*nın statüsü de *eci*den yukarıdadır.

[15]Dara durmak: Cem ibadetinin yapıldığı meydanın ortasında, sağ ayak baş parmağı sol ayak baş parmağının üstünde, baş öne eğik, eller göğsün üzerinde çaprazlanmış bir şekilde, ayakta durmak

[16] Duaz, Farsçada 12 sayısının okunuşu olan devazdeh'in kısaltılmış şekilde söylenişidir. Duaz-ı İmam ise on iki imamlarının adının anıldığı şiirlerdir.

### 3.2.4. On İki Hizmet

Hafızanın sözlü olduğu kadar yazılı kültürlerde de varlığını sürdürdüğü biçimlerden biri bedensel hafızadır. Yani dilsel olarak sözcükler yoluyla ifade edilmeksizin vücut terbiyesi ve alışkanlığı sayesinde gerektiğinde tekrarlanabilen hareketlerin beden tarafından hatırda tutulması. Örneğin; dik oturmak, saygı duyulan biriyle karşılaşıldığında başı hafifçe öne eğmek, kucaklaşıp öpüşmek yahut suda yüzmek insanın zihniyle değil bedeniyle hatırladığı hareketlerdir. Bunlar bedensel hafızada tutulurlar ve her icra edişlerinde tekabül ettikleri değerleri ve tavırları yinelerler. Poul Connerton'ın dediği gibi "Bedenlerimiz geçmişi beceri gerektiren bazı hareketleri icra etmekteki süregelen kabiliyetleri yoluyla da tamamiyle etkin bir şekilde muhafaza ederler. Alışkanlık hafızasında tutulan geçmiş adeta bedende tortulaşmış gibidir" (Connerton, 2014:124; Schick,2014:14-15). Ritüeller, hafızayı tekrarlarla ayakta tutar, hiyerarşiyi beden üzerinde yeniden üretme görevini üstlenirler. *Cem* ritüeli bedensel hafızanın, geçmişi toplumsal cinsiyet ilişkileri temelinde nasıl kurguladığına ve anlamlandırdığına dair iyi bir örnektir.

*Cem*in ana gövdesini oluşturan on iki hizmet, musahibi olan on iki görevlinin bellerine *kemerbest* adı verilen kuşağı bağlayarak *cem*in işleyişini devam ettirdikleri ritüel pratiklerdir. Bu hizmetler ve uygulama biçimleri yöreye göre değişir. *Dede,* bu on iki hizmeti yöneten, sorunları çözen, *aşık*ların *deyiş*lerini açan, anlatan kişidir. On iki hizmet aşağıdaki gibidir:

*Peyk: Cem*in yapılacağı zamanı ve saati köydekilere haber veren, duyuran kişidir.

*Bekçi: Cem*in yapılacağı mekânı bekler ve köye giriş çıkışlardan sorumludur.

*Gözcü: Cem*in nizamından sorumludur. Elinde asası ile *cem* boyunca ayaktadır. Konuşan, yanlış oturan, *cem*e uygun davranmayanları uyarır.

*Rehber:* Yol' un gereklerini bildiği için *cem*de görgüsü yapılanlara, on iki hizmeti alacak görevlilere yardımcı olur, onların önüne düşer. Toplum ile *dede* arasında aracıdır, yardımcıdır.

*Çerağcı: Cem*deki kurbanın yağı ve tuz ile meydanı aydınlatır. (Günümüzde bunun yerine mum ya da lamba kullanılmaktadır) *Cem* boyunca meydanı aydınlık tutmak zorundadır. *Cem*in sonunda mumu "söndürür" yani sırlar.

*Zakir: Cem*in sazı ve sözüdür. Duazları okur, semahları çalar.

*Ferraş/Carcı/Süpürgeci:* Her hizmetin sonunda Allah-Muhammed-Ali isimlerini anarak, süpürgeyi üç kez yere sürer ve meydanı temsili olarak temizler.

*Sakka:* Elindeki sudan, Hüseyin için ağlayıp gözyaşı döken topluluğa su serper.

*Kurbancı / Sofracı:* Kurban ve yemek işlerine bakan hizmet sahibidir.

*İznikçi: Cem* yapılacak mekânın temizliğinden sorumludur. Gelenlerin ayakkabılarına sahip çıkar, yerleştirir.

*Tezekkar/ İbrikçi:* Sağ elinde ibrik, sol elinde leğen ile gelir. Bir bacının da elinde havlu vardır. Erkek cem erenlerinin eline su döker, bacı onlara havlu tutar.

*Semah/ Pervane:* Kadın ve erkeklerden oluşan canlar miraçlama eşilğinde semah döner.

*Cem*de on iki hizmet, kadın ve erkeğin toplumsal yaşamdaki cinsiyet rollerine uygun bir şekilde dağılmıştır. *Bekçi, gözcü, iznikçi, peyk* gibi hizmetleri çoğunlukla erkekler yürütürken, *süpürgeci, lokmacı, saki* hizmeti gibi hizmetleri ise kadınlar yürütür.

*Süpürge*, *cem* meydanının üç defa süpürge ile süpürülmesi hizmetidir. Bu hizmet ruh temizliğinin bir simgesidir. Nefsten arınmak, kusurları yok etmek anlamını taşır. Süpürge hizmetini yapan kadın meydanı temsilen süpürdükten sonra süpürgeyi sol kolunun altına alarak dara durur, gülbankını[17] okur ve dededen duasını alır.[18] Nefsin ve meydanın temizlenmesi hizmetinin bir kadın tarafından yapılması gündelik hayatta süpürmek ve temizlemek işinin kadınlara ait bir iş olduğu algısı ile paralel bir anlam ifade eder.

---

[17] Gülbank: bir topluluk, cemaat tarafından söylenen dua, tekbir, ilahi

[18] Dara durmak: Dar kelimesi, dar ağacından gelmektedir. Bektaşî ve Alevî terminolojisinde dini ayinlerin gerçekleştiği meydanın ortasını ifade eder. Bu meydana Hakk'da yok olmak için gelindiğinin ifadesidir. Meydanın ortasındaki duruş şekli ise şöyledir: sağ ayak baş parmağı sol ayak baş parmağının üstüne konar, eller göğüs üstünde çarprazlanır ve baş öne eğilir. Bu duruş "dar-ı Mansur" duruşudur.

*Kurbancı/sofracı* hizmetinde de aynı durum söz konusudur. *Cem*de *lokma* olarak dağıtılacak yiyeceklerin çoğu kadınlar tarafından getirilir ve *dede*ye dualatılır. Bunlar yine *cem* sırasında kadınlar tarafından parçalara bölünür. İbadetin yapıldığı mekânda pişen *lokma*dan/kurbandan genellikle erkekler sorumludur. Ancak *lokmacı*nın yanında her daim kadın yardımcıları bulunur. *Lokmacı* kurbanı keser, büyük parçalara ayırır. Ancak kurbanın yenmeyecek kısımlarını temizlemek, etleri küçük parçalara ayırmak kadınların işidir. *Lokma*nın yeneceği sofrayı hazırlamak, bulaşıkları yıkamak gibi işlerde de kadınlar görülür.

*İbrik* hizmetinde bir erkek ve bir kadın *cem*i oluşturan iç halkanın *tarikat abdesti* alması için görev alır. İbrikteki su bir erkek tarafından *cem erenleri*nin parmaklarını yıkaması için dökülür. *İbrikçi*nin arkasından hanımı havlu tutar ve erkeklerin ellerini kurulamasını sağlar.

*Semah* hizmetindeki kadın ve erkeklerin hareketleri de cinsiyet rollerinin sınırlarını hatırlatır biçimdedir. Kadınlar hem kendi etraflarında hem de *semah*ı oluşturan halkada dönerler. Erkekler ise kollarını iki yana açarak, kadınları "korur" biçimde ve sağ ayaklarını yere "sertçe" vurarak "erkeksi güçlerini" gösterir bir şekilde dönerler.

*Cem*in düzeninden sorumlu olan *gözcü* hizmeti, kadınlar ve erkekler arasındaki hiyerarşiyi göstermesi açısından önemlidir. *Gözcü*, *cem* boyunca elindeki asa ile huzuru bozan, konuşan kişileri uyarır. *Cem*e "düzen vermek" işi erkeklere ait bir hizmet olarak görülür. Çalışmanın gerçekleştirildiği sırada katılınan *cem*lerin hiçbirinde kadın bir gözcüyle karşılaşılmamıştır. Gözcünün uyarılarına maruz kalanlar ise genellikle kadınlar ve çocuklardır. *Cem* boyunca *gözcü*nün dilinden "*Gerçeğe hu bacılar*"[19] lafı düşmez.

On iki hizmette görev alan kişilerin cinsiyeti ile ilgili belirli bir kural olmasa da toplumsal cinsiyetle ilgili hiyerarşiler bu ritüellere de sinmiş görünmektedir ve ritüeller bu hiyerarşik ilişkileri yeniden üreten yapılardır. *Cem*de erkekler dini bilginin hem taşıyıcısı hem de uygulayıcıları olarak bulunurken, kadınlar ibadetin katılımcıları olarak göze çarpar. Kadınlar ritüele dair dini bilgiye sahip olsalar da *cem*de bu bilgiyi kullanma

---

[19] Bu söylem, *cem*de konuşan kişileri susturmak için kullanılır.

olasılıkları sınırlıdır. Bu nedenle kadınlar “bilen özneler” olarak çoğu zaman göz ardı edilmiştir.

### 3.2.5. Giyim

İnsanın neden bedenini gizlediği ve giyindiği sorusuna Boudhiba şöyle cevap vermiştir: Ölümlülük ve ebedi güç ağacının meyvelerinden tattıktan sonra çift hemen ayıp yerlerinin çıplaklığının farkına varır. Kendilerine çok pahalıya mal olan bu gerçek, sonunda cinsel gerçek olarak ortaya çıkar. Daha en başından ilk çift örtünmeyi keşfetmiştir: başka bir deyişle yeryüzüne inişe, yani toplumsal yaşama girişe, haddi zatında ayıp duygusu eşlik etmiştir. Burada suç ve günah nosyonlarına yer yoktur. Lanet mevcut değildir. Tam tersine Tanrı insana acımış ve ona giyinebilme yeteneği vermiştir. Giyinme, ayıbı ortadan kaldırmaktadır ancak onu toplumsal yaşama sokmaktadır. Dolayısıyla cinsel olan yalnızca yasaklar yoluyla değil günlük hayatın çerçevesindeki düzenlemeler yoluyla toplumsal alanın içindeki yerini almaktadır. Boudhiba, İslami idealin, kutsal olanın, cinsel olanın ve toplumsal olanın uyumlu bir biçimde bütünleşmesi olduğu sonucuna varır (İlyasoğlu, 2013: 78)

Fatma Mernissi (2004) ise İslam’daki cinsel dinamiklerin incelenmesine “etkin kadın cinselliği tartışmasını getirmiştir. Mernissi’ye göre Batı kültüründeki cinsel eşitsizlik kadının biyolojik anlamda daha aşağı bir konumda görünmesi üzerinde temellendirilirken İslam kadının doğuştan gelen aşağı konumda bulunduğu tezini öne sürmez. Aksine bütün sistem kadınların güçlü ve tehlikeli olduğu varsayımı üzerine kurulmuştur. İslam’da kadın cinselliğini yönlendiren tüm kurumlar (çok eşlilik, cinslerin ayrı alanlarda var olması) kadınların gücünü denetim altında tutan kurumlar olarak görülebilir. Kadınların mekânsal olarak ayrı tutulduğu ve korunmaya muhtaç kişiler olarak algılandığı toplumlarda kadın cinselliğinin açıkça söylenmeyen kavranışı etkin, kadınların davranışlarının baskı altında tutulmadığı toplumlarda ise kadın cinselliği edilgendir (İlyasoğlu, 2013:79).

Cinsiyetli olmak bir dizi toplumsal düzenlemeye tabi olmaktır. Bu düzenlemeleri yöneten yasa hem insanın cinsiyetini, toplumsal cinsiyetini, hazlarını biçimlendiren bir ilke gibi hem de kişinin kendisini yorumlamasının ilkesi gibi işler (Direk,2014: 74). Bedenin

kendisini özgür olarak ifade etmesinin kısıtlanması, onun bu denli dünyevi olarak algılanmasından dolayıdır. Cinslerin ayrı tutulması ve bunun yanı sıra hem erkekler hem de kadınlar için giyim konusunda tanımlamaların getirilmesi bizatihi bedenin böyle algılanışı ile ilintilidir (Boudhiba,1985:213).

Toplumsalın başladığı yerde benliğin hatları bedenin kıvrımlarını yeniden tanımlar. Toplumsal cinsiyet ideolojilerinin denetiminden ve kültürün onları yerleştirdiği farklı imajlarından kaynaklanan rol çatışmaları, kadınların benlik algısında etkili ve parçalayıcı bir rol oynar (İlyasoğlu, 2013: 83-84). Kadın ve ona yüklenen toplumsal rol, dinsel ve etnik gruplar tarafından kendini ötekinden ayırmak ya da ötekini belirlemek için bir araç olarak kullanılır (Varhoff, 1999: 252). Kadınların giyim kuşam biçimlerinin belirlenmesi bunun en işlevsel yollarından biridir. Giyim, coğrafya, din, sosyal statü, cinsiyet gibi toplumların etnik özelliklerini belirleyici önemli ipuçları taşıyan ve toplumlararası bağlantı sağlayan sosyal bir araçtır. Alevi kadınlarının *cem* sırasındaki giyiniş şekillleri de bu yönde incelenebilir.

Alevî kadınlar, bazı yörelerde hem günlük hayatta hem de *cem*lerde *saya* adı verilen kıyafetleri giyerler. Sarı, kırmızı, yeşil, siyah, beyaz gibi renklerin birarada bulunduğu bu giysi çoğu zaman el işçiliği ile yapılan, yağlık, kemer, yazma, başlık, kuşak ve gömlek gibi ögelerden oluşan ağır bir kıyafettir (Özcan ve Erdoğan,2014). Bazı Alevî köylerinde kadınlar bu kıyafeti günlük hayatta sürekli giyer. Bazı köylerde ise sadece *cem*lerde giyildiği görülür. Alevî kadınlarının yüzyıllardır giydiği geleneksel kıyafetin bu olduğu söylenir ve Fatma Ana'nın da bu kıyafeti giydiği iddia edilir. Bu durum kıyafetin kullanımına dinsel bir meşruluk sağlar. Kadınların günümüzde dahi bu kıyafeti giyiyor oluşu, "kökleriminizi koruyan, soyumuza sadık olan bizler, değişmedik, geleneklerimizi, inancımızı terk etmedik" demenin bir yolu, geleneğe özlemin ifadesidir.

Bedenin her hücresinin duyarlı kabul edilmesi ve sürekli ve tanımlanmış bir ilginin odağı olması türünden kavrayışlar, bedenin kıvrımlarının nötrleştirilmesi ihtiyacını da beraberinde getirmiştir (İlyasoğlu, 2013: 130). Bedenin nötrleştirilmesi ihtiyacı *saya* giymeyen kadınların da *cem*e girerken dikkat etmek zorunda oldukları bazı giyim kurallarına uymalarını gerektirmiştir. *Saya* giymeyen kadınlar, kapalı, dar olmayan ve gösterişsiz kıyafetlerle ceme gelmek zorundadır. Bunun yanında *cem*e girerken kadınların başlarında bir örtü olması istenir. Bu örtü genellikle "*yazma*"dır. Kalıplaşmış bir bağlama

şekli ya da bağlama kuralı yoktur. Ceme katılan erkekler ise *cem*e girerken başlarına kasket ya da uygun bir şapka takmalıdır. Erkeklerin taktığı bu şapkaya *"taç"* denir.

Sekülerleşmenin etkilerinden biri olarak başörtü takma zorunluluğun ortadan kalkması, seküler değerleri görece içselleştiren Alevi toplumunun ritüellerine de yansımıştır. Bu nedenle günümüzde şehirlerde yapılan cemlerde, örtüsüz kadınlar görmek mümkündür. Özellikle Sünni kadınları ötekileştirmek ve Alevi kadınının daha özgür olduğunu iddia etmek söz konusu olduğunda değinilen ilk konunun başörtüsü olması, *cem*deki kadınların başörtüsüz olmalarında bir sakınca yaratmamaktadır. Nitekim, şehirde *cem*e katılan erkeklerin başlarında her zaman taç görmek de mümkün değildir.

### 3.2.6. Bedensel Kirlilik ve Temizlik

Ataerkil sistem içinde kadının yalnızca emeği değil, cinselliği, bedeni ve doğurganlığı da denetim altındadır. Kadının cinselliğinin denetim altına alınmasının bir yolu da aşırı sahiplenmenin ötesindeki dışlama süreçlerini içerir. Dışlama, uzak durma, izole etme gibi çeşitli edimleri içeren uygulamalara verilebilecek en iyi örnek "adet gören kadın"a ilişkindir. Adet gören kadının toplumdan yalıtılıp yalıtılmaması toprakta çalışıp çalışamaması, belirli yiyecekleri yiyip yiyememesi, kadının adet görmesine yüklenen olumlu ya da olumsuz anlamlara bağlı olarak değişir. Adetin verimlilikle ilişkilendirildiği toplumlarda kadınlar aybaşı/regl kulübelerinde bir araya gelerek bir tür toplumsallaşma süreci yaşarlar. Âdetin, kirlilik ve kötülükle birlikte düşünüldüğü topluluklarda ise kadın yıkanarak, tütsülenerek ya da boyanarak temizlenmek zorundadır (Emiroğlu, 2003:99). Kadının adet görmesine ilişkin tarihsel ve kültürel farklılıklara bağlı olarak değişen farklı tutumlar varsa da adet görme genellikle kirlilikle (Okan,2016:32) ve dünyevilik ile özdeşleştirilmiştir.

Kirliliğe ilişkin düşüncelerin temelinde iki şey yatar; hijyene gösterilen özen ve geleneklere saygı. Kirlilik, düzensizlikle eşdeğerdir. Mutlak kirlilik diye bir şey yoktur. Kirlilikten kaçınmanın nedeni ilahi dehşet ya da korku değildir. Kirlilik düzeni tehdit eder. Onu ortadan kaldırmak olumsuz bir hareket değil ortamı düzenlemek için gösterilen "olumlu" bir çabadır (Douglas,2007 :24). Kadının adet kanının kirli olarak görülmesi, onun hijyenden uzak olduğu anlamına gelir. Bedenin sınırlarını aşan kan aynı zamanda

onun zamansal ve bedensel düzensizliğini vurgular. Adet dönemlerindeki hali itibari ile düzeni tehdit eden kadın, ebedi ve ruhsal olanın da düzenini tehdit edebileceğinden, ibadetten uzaklaştırılır. Kadının kirli olduğu düşüncesini içselleştirmiş olması ve ibadetlerden uzak durması da kendileri tarafından "geleneğe saygı" olarak açıklanır.

Her kültürün kendine özgü risk ve sorunları vardır. Kültürel inançların hangi bedensel uçlara güç atfedeceği bedenin nasıl bir durumun aynası olduğuna bağlıdır. Bedensel kirlenmeyi anlamak için toplumda bilinen tehlikelerden, bedensel temalara ilişkin bilinen ayrımlara doğru bir değerlendirme yapmaya ve ortada nasıl bir uygunluk olduğunu saptamaya çalışmak gerekir (Douglas, 2007: 153).

Bedensel temalara ilişkin uygunluk, kendisini ritüellerde gösterir. *Cem*e temiz kıyafetle gelmeyi öngören giyim kurallarının yanında *cem*e katılan herkesin hem bedenen hem de ruhen arınmış olmasını gerekir. Ruhen arınma *cem* sırasında gerçekleşir. Ancak beden temizliği, *cem*e girmeden önce yıkanmış ve temiz olmayı gerekli kılar. Özellikle kadınların diğerleri tarafından "kabul edilebilir" derecede temiz olmaları gerekir. Alevî kadınlar da diğer gruplardan hemcinsleri gibi adet ile ilgili yasaklara tabi tutulur. Kadın bu dönemde bedenen "kirli" sayıldığı için *cem*e girmez. Oruç tutamaz. Ziyarete gidemez.

Kanları ile en yakın fiziksel ilişkileri oluşturan kadınlar, dünyanın, yaşamın bir gün yok olacağını temsil eder. Dolayısıyla ebedi ve ruhsal bir bağı paylaşanlarla tamamiyle zıt bir konumdadırlar. Adet dönemlerinde kadınların ibadetlerden ve kutsallık atfedilen mekanlardan uzak tutulmalarının tek nedeni kadınların adet kanıyla kirlenmesi değil, daha çok fiziksel olanın ruhsal olana bulaşmasının yaratacağı düzensizlikten kaynaklanır. Kadınların dışlanması, dünyasal yaşam ile ebedi yaşamın kıyaslanamazlığının ifadesidir (Delaney, 2012: 347).

Simgesel ve yaratıcı güç olarak erkeğin yaratıcı organına odaklanılması kadınları kendiliğinden dışlar. Erkeklerle kadınlar arasındaki farklılıklar raslantısal değil sistemin temelidir. İki cinse atfedilen değerler simetrik olmayan hiyerarşik bir düzen içindedir ve bu düzen belli uygulamalarla pekiştirilmektedir. Kadın ve cinsellik Tanrı'ya odaklanmak için zihinden ve ruhtan çıkarılmalıdır (Delaney, 2012: 348).

Kadının adet görmesi, Cennet'ten düşüş anlatısı ile bağlantılıdır. Havva, Âdem'i kandırarak yasak buğdayı (ya da elmayı) yemelerine ve Cennet'i kirletmelerine neden

olmuştur. Bu nedenle ikisi de Cennet'ten kovulmuşlar ve hatalarını bedenleri ile ödemek zorunda kalmışlardır. Erkek, çalışıp ter dökerek emeğinin karşılığını kazanacak, kadın da her ay adet görecektir. Âdem ve Havva yasak ağacın meyvesinden yiyerek dışkılama ihtiyacı hissetmiş, çıplaklıklarını fark etmiş ve birbirlerine karşı cinsel istek duymuşlardır. Tüm bunlar bedenlerini fark etmelerine ve bedensel sınırlılıklarını aşmalarına (bedende terlemeye, dışkılamaya ve cinsel birleşmeye yarayacak delikler ve boşluklar oluşması) neden olmuştur. Tanrının nizamına, bedensel sınırların aşılmasına neden olarak karşı gelmişlerdir. Bedensel sınırlarını aşmaları, doğum için kanamayı kadına, terleyerek emeğinin karşılığını kazanmayı da erkeğe bir ceza olarak döndürmüştür.

Biyolojik farklar yaratılış anlatılarının bir parçası ve toplumsal cinsiyet rollerinin pekiştiricisidir. Yaratılış anlatılarının birer parçası olan biyolojik farklılıklar ezelden beri var olup ebediyete kadar gidecek olan ritüellerin önemli bir bileşenidir. Tanrının, Âdem'i kandırması nedeniyle kadına verdiği ceza her ay yaşanmakla kalmaz aynı zamanda bu hal ona tekrar tekrar suçunu hatırlatır. Sonuçta kadın adet ve doğum sonrası dönemlerde kirli ve bedenen düzensiz, fiziksel ve geçici olanı temsil eden olarak görülür. Bu nedenle onun için biçilen davranış kalıplarına uygun davranması beklenir.

### 3.2.7. Musahiplik

Musahip, "arkadaşlık eden, sohbet eden, sohbeti güzel kişi" anlamında kullanılan bir sözcüktür (Gölpınarlı,1977:239; Yalçınkaya,1996:67). Musahiplik ise iki evli çift arasında kurulan, sonradan kazanılmış bir kardeşlik bağıdır. Alevîlik'te, Alevî anne ve babadan doğan kişi topluluğun doğal üyesi sayılsa da topluluğa asıl üyelik evli olmak ve bir musahibe sahip olmakla sağlanır. Topluluk bu süreçte her Alevî'nin bir musahibinin olması gerektiğine inanır ve yaşamın bütün geçiş süreçlerinde, önemli olaylarında musahiplerin birlikte olmasını bekler (Mélikoff,2009:86).

Musahip olmaya verilen önem, köklerini Âdem ile Cebrail'in, Ali ile Muhammed'in musahip oluşunda bulur. Gökler ve yerler yaratıldığında Cebrail Âdem'in beline kuşak kuşamış ve kardeş olmuşlardır (Gezik, 2015: Gezik, 2016).[20] Öbür melekler onlara helva

[20] Bu anlatının başka bir versiyonu ve geniş yorumu için bkz. Gezik, 2015.

ekmek getirmiş, Âdem bunun bir parçasını Havva 'ya ayırmıştır. Muhammed ile Ali'nin musahipliği ise Muhammed'in Gadir Hum'da Ali'nin vasiliğini bildirmesiyle vuku bulmuştur. Muhammed, Ali için "eti etimden, kanı kanımdan, ruhu ruhumdan"; "Beni seven Ali'yi sever; Ali'yi seven beni sever" demiştir ve Ali'nin elini havaya kaldırmıştır. Muhammed ve Ali aynı gömleğin içine girmiş ve bir gömlekte iki baş olarak görünmüştür. Muhammed burada Ali'ye kuşak bağlamıştır. Ali'nin musahip kardeşi olmuş ve oradakileri de birbirleriyle musahip yapmıştır. Müminler Muhammed'e peksimet, yağ ve helva getirmiş; Muhammed bunun bir parçasını Fatma'ya, Hasan ve Hüseyin'e yollamış geri kalanını da oradakilerle paylaşmıştır (Mélikoff, 2009: 89).

Musahiplik kurumunun tarihsel temelleri hakkında bilimsel araştırmalarda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Orta Asya ve Şamanizm kökenli olduğunu ileri süren görüşe göre musahiplik, eski Türk-Moğol cemiyetlerinde "anda" ya da "andlık" denilen ve aralarında kan bağı olmayan birçok insanı birbirine bağlayabilen bir dostluk anlaşmasını ifade eden gelenekle yakından ilgilidir. Zerdüştî kökenli olduğunu belirten görüş ise musahipliğin Zerdüşt inancından Ahiliğe, oradan da Anadolu Alevîliğine geçtiğini ileri sürmektedir (Yıldız, 2009: 404). Irene Mélikoff ise Kaşgarlı Mahmud'un divanında yer alan "biste" kavramına dikkat çeker. Ona göre; söz konusu eserde anlatılan "her zanaatkâr ve tacirin biste adı verilen bir ortağı bulunması" âdeti, musahiplik uygulamasıyla karşılaştırılabilir. Biste kelimesinin, Avest dilinde "ortak ya da kardeş" anlamına gelen "havishta" kökenli olması ihtimâl dâhilindedir. İlk tezin, kan kardeşliği çevresinde incelenmesi gerektiğini belirten Mélikoff'un, Ahîlik kurumunu merkez alan ikinci tezi desteklediği görülmektedir (2009: 86). Her iki tez doğrultusunda da İslâm inancından önce tarihsel kökenlerinin mevcut olduğu anlaşılan musahiplik kurumunun, miraç anlatıları dâhilinde İslâmîleştirildiği anlaşılmaktadır (Ürkmez, 2015: 72-73).

Musahiplik, evli iki çift arasında kurulan bir bağ olsa da musahip seçme aşamasında iki erkek birlikte karar alır. Musahip seçmek genellikle evlenmeden önce yapılan bir tercihtir. Kadınlar musahip seçmek gibi bir ayrıcalığa sahip değildir. Evlilikten sonra kadınların kocalarının seçtiği musahibi kabul etmeleri beklenir. Kadınlar her ne kadar bu seçime "rıza" gösterse de kadınlardan birinin itirazı, düşkünlük nedeni sayılacağından bu rızanın "zorunlu" bir karakteri olduğu söylenebilir (Yalçınkaya, 1996:67).

Musahiplik, iki aile arasında kardeşlik oluşturmayı amaçlar ve "biz" duygusunu güçlendirir. Bu iki aile, her daim, ekonomik, toplumsal ve psikolojik olarak birbirlerine destek olurlar. "Yârin yanağından başka her şey ortaktır." Birbirlerinin çocuklarını kendi çocukları gibi sevmek zorundalardır. Musahiplik bağı, iki ailenin çocukları arasında aşk ve evlilik ilişkisini de engeller. Musahip olan çiftin çocukları birbirleri ile kardeş sayılırlar. Üç ya da yedi kuşak boyunca birbirleri ile evlenemezler (Kehl-Bodrogi, 2003: 123).

Musahiplik ilişkisi, oluşturduğu kardeşlik bağı ile dayanışma duygusunu güçlendirirken, aynı zamanda musahip çiftlere belli sorumluluklar yükler. Musahip olan aile üyelerinden birinin Alevîlik ahlakı açısından hoş karşılanmayacak tek bir hareketi, diğer üyelerin de toplum karşısındaki statüsünü etkiler; bu durum hem dini hem de günlük hayatın akışından belli süreler içinde men edilmeye neden olabilir. Musahipliğin yaptırım içeren bu boyutu düşkünlük kurumunda vücut bulur.

Musahiplik kurumu, Aleviliğin kapalı toplumsal ve ekonomik yapısını sürdürdüğü, şehre göç öncesi dönemde yaptırımı olan bir kurumdur. Günümüzde, Alevîler'in büyük çoğunluğunun şehirlerde yaşaması, musahiplik ilişkisini sürdürmesini engellemektedir. Bunun en büyük nedenlerinden biri, *dede*nin otoritesini kaybetmesi, toplumu oluşturan bireylerin üzerinde hukuksal yaptırımının sona ermesidir. Musahip olan çiftin, şehir hayatında geleneksel Aleviliğin kurallarına göre hem toplum hem de *dede* tarafından denetlenmesi mümkün değildir. Bu nedenle musahiplik kurumu etkisini kaybetmiş görünmektedir. 2013- 2016 yılları arasında katıldığım saha çalışmaları da bunu göstermektedir. Köylerde yaşayan ya da şehre göçmüş, görece 70 yaş üstü kişilerin çoğunun musahibi vardır. Ancak şehirlerde yaşayan genç nesil için musahiplik bir şey ifade etmemektedir. Katıldığım saha çalışmaları esnasında sadece iki tane musahiplik cemine şahit oldum. Bunlardan biri Samsun'a bağlı ancak Amasya'ya daha yakın olan köylerden birinde, eskiden okul olan ancak köyde çocuk nüfusu az olduğu için işlev görmeyen bir binanın büyük bir sınıfında gerçekleşmiş, diğeri ise Ankara'nın cemevlerinden birinde yapılmıştır.

### 3.2.8. Düşkünlük

Düşkünlük, *görgü cem*inde sorgulanan topluluk üyelerine uygulanabilecek bir yaptırım olarak işlerlik kazanır. Görgü *cem*ine musahipliler, daha önce görülmüş olanlar ve görülmeye talip olan kişiler girebilir. Yetişkin ve musahibi olan her Alevî, yılda bir kez dedenin ve topluluğun önünde sorguya çekilir, Yol'un kurallarına uygun davranıp davranmadığının, yola uygun bir hayat yaşayıp yaşamadığının hesabını verir (Gölpınarlı,1977: 138; Korkmaz, 2005:248). Görgü *cem*leri genellikle tarla işleri bitince, Eylül- Ekim aylarında yapılmaya başlar. Alevîler görgüden geçmeye "yıl abdesti" de derler.

Görgü *cem*inde sorgulanan musahipler önce birbirlerinden sonra da topluluktan "rızalık" alır. Topluluk tarafından rızalık verilmeyen topluluk üyeleri "düşkün" ilan edilir. Toplumsal düzeni bozacak olan tehdit unsurları, topluluğu, kendi sınırlarını koruma konusunda hassas kılar. Bir Alevî düşkün olmamak için "eline, beline, diline sahip olmalıdır." Sırrı fâş etmek, iftira etmek, hırsızlık yapmak, adam öldürmek, "karı boşamak", tecavüz etmek, hak yemek, yalancı şahitlik etmek düşkünlük sebebidir (Yaman,2009:204; Yalçınkaya, 1996:89; Korkmaz,2005: 248). Düşkün ilan edilen kişi, topluluk tarafından hem günlük hayatın doğal akışından hem de dini hayattan dışlanır; bir nevi yok sayılmaya maruz bırakılır. Yok, sayılma, düşkün olunan suça göre belirli bir süre olabileceği gibi ömür boyu da sürebilir. Yalnız talipler değil, dedeler de düşkün bırakılabilir.

*Görgü cem*i bir yargı mekanizmasıdır, düşkünlük de bu yargılamanın topluluk nezdinde verilmiş cezasıdır. Düşkün kişi için köyde hayat çok zordur. Selam verilmez, malı[21] malına katılmaz, köyün çeşmesinden su verilmez. Düşkün olan kişi *cem*e alınmaz, görgüden geçemez. Görgüde çözülmeyen bir mesele için mahkemeye başvurulursa, bu da düşkünlük sebebidir. Topluluğa ait bir bilginin "dışarı" verilmesi istenmez. *Dede*nin çözebileceği bir sorunun "şeriat mahkemesi"ne götürülmesi, istenmeyen bir davranıştır. Alevîler çoğu zaman sorunlarını *cem*de çözmeleriyle ve mahkemeye başvurma oranlarının azlığı ile övünürler.

[21] Mal: hayvan

Düşkünlük nedenleri arasında yer alan boşanmak eylemi, topluluk dilinde "karı boşamak" şeklinde eril bir söylemle ifade edilir. Bu dil, bir kadının kocasını boşamayı talep edemeyeceği varsayımı üzerine kurulmuştur. Bir erkek "haksız ve boş yere" karısını boşarsa 5 yıl boyunca düşkün bırakılır. Buna kutsal soya mensup olan dede/pir de dahildir. *Buyruk*'ta karısını boşayan Pir ile ilgili şunlar söylenir:

> *"Bir pirin karısından ayrılması, başka kadına kuşak çözmesi, ya da Tanrı korusun livata yapması büyük günahtır. Bunları yapan pirin derdine derman olmaz. O, yol düşkünüdür. Böyle bir pirin yoluna düşülmez, ocağına gidilmez… Onun ayağının bastığı toprakta kırk yıl bet bereket olmaz. Böyle bir pirin yanına varılmaz, uçsa bile "cazı"dır denir ve inanılmaz..."* (Bozkurt, 1982: 23)

Aynı zamanda Alevî olmayan biri ile evlenmek de düşkünlük sebebidir. İç evlilik kuralının katı bir şekilde devam ettiği yerlerde Alevî bir kişi ancak Alevî biriyle evlenebilir. Bu baskı kadınlar üzerinde daha fazla hissedilir. Alevî kadınlarının Sünni erkeklerle yaptığı evliliklere yakın dönemde izin verilmeye başlanmıştır ancak yine de hoş karşılanmaz. Alevî kadının içine girdiği Sünni ailede namaz kılmak, oruç tutmak, örtünmek gibi istemediği davranışlarda bulunmaya zorlanacağı, bulunduğu ortamda kendi toplumundaki rahat hareket etme özgürlüğünü sürdüremeyeceği düşünülür. Ancak Alevî bir erkeğin Sünni bir kadınla evlenmesindeki huzursuzluk hali bu derece baskın değildir. Ancak bu durum, şehre göç ve *dedelik* kurumunun otoritesinin azalması nedeniyle büyük ölçüde tersine dönmüştür.

Düşkünlük, sürekli bir düşkünlük hali yoksa, kaldırılır. Düşkün kaldırma, düşkünlük süresinin bitiminin ardından, *cem*de dedenin ve toplumun düşkün olan kişiyi affetmesi, herkesin ondan razı olması ile kaldırılır. Düşkün olan kişi kurban keser ve lokma dağıtır ya da suçunun büyüklüğü oranında, belli miktarda bir para öder. Buna *"sitem*" denir.

Düşkünlük durumu, en çok kız kaçırma ve zina gibi durumlarda işlerlik kazanır. Köylerde bununla ilgili birçok olay yaşanmıştır. Bu olayların sonunun köyde barınamayacak duruma gelme, göç ve intihara kadar gittiği görülür. Bununla ilgili birkaç olay şöyledir:

> *"Daha önce nişanlanmış olan bir kızı rızası olmadan kaçıran bir genç, cem meydanında dara çekilir. Burada cemaatin de katılımıyla alınan karar sonucunda düşkün ilan edilir. Böylece bütün köy tarafından dışlanır. Düşkün olduğu için evlenemez. Aradan yıllar geçer ve yalvarıp yakararak beş yıl sonra dedenin ve cemaatin huzuruna gelir af diler. Onun bu durumuna üzülen bazı yaşlı kişiler de dededen ve cemaatten ricacı olurlar. Dede cemaatle birlikte onun topluma kazandırılması ve düşkünlüğünün kaldırılması için kurban kesip lokma vermesine karar verir* (Yaman, 2009: 209).

> *"…Köyde zahirden bir kadınla zina suçu işleyen bir cana on yıl düşkünlük ve sürgün cezası verilmiş. Süre sonunda "Aman mürüvvet" diye gelişinde mürşidi, "Defol! Eli yüzü kara maskara!" diye kovmuş. Nihayet üçüncü defasında meydana alıp rehberine ve topluma danışmış. Bunlar bu süre içinde kendisinin düzeldiğine inandıklarını söylemiş, arka olmuşlar. Kendisine bir fırsat verilsin istemişler. MürŞit düşkünün boynuna su dolu büyük bir testi asmış. Niyaz edince (Elleri göğüste çaprazlanmış, öne doğru eğilerek saygı duruşuna geçince) alnına değecek gibi ucu sivri bir ağacı önüne çakıp eğilterek alnını buna değdirmiş. Bu şekilde dururken kendisine yüz değnek vurulmasını emretmiş. Ayin-i cem erenlerinden bazıları "…Beş tanesini bana, on tanesini bana bağışla erenlerim" diyerek indirim yaptırmışlar. Nihayet altmış çelik (sopa) vurulmağa kadar indirilmiş. Bu dayak atıldıktan sonra da bir düvaz (on iki imamın adının geçtiği Bektaşî şiirleri) ve üç nefes okununcaya kadar da su dolu testi boynunda ve alnına sivri uçlu kazık dayalı olarak durdurulmuş. Düşkünlük cezasına böylece nihayet verilmiş"* (Dedebaba, 1976:203).

> "*Altmış yıl kadar önce Bergama'daki Dikilitaş Köyü'nde yapılan bir törende canlardan birinin – Kocabıyık Durmuş- musahip eşine karşı hafif bir duygulanması yüzünden cezaya çarptırılmış o da bunu arınan yedirmeyerek köy dolaylarındaki yüksek kayadan kendisini aşağıya atmıştır. Ertesi gün bir çukur kazılmış, başı dışarda gömülmüştür ki, böylece toprağa temas eden murdar beden temizlenmiş olur.* (Dedebaba, 1987:195)

> *"Demircidere Köyü'nden bir genç askere giden ve Kozak yaylasının Aşağıbey Köyü'nden olan musahibinin eşini gebe bırakır. Köylü, kadınla konuşmazlar, sade görümcesi ekmek verir. Çocuk doğar, kocası döndüğünde o da eşiyle görüşmez, artık ikrar bozulmuştur. Birkaç gün sonra kadın Madradağ eteğinde çadır kuran ailesinin durduğu yaylaya gideceğini söyler. Ertesi gün çamlık içinde beline kuşakla ağaca asılı görülür. Çocuk bu ağaç dibinde kundaklı olarak bulunur*"
> (Dedebaba, 1987: 195).

Düşkünlük kurumu, musahiplik kurumunun etkisini kaybetmesine paralel olarak yaptırımını kaybetmiştir. Göç ve şehir hayatı "ocak" temelinde şekillenmiş olan geleneksel toplumsal yapının bozulmasına neden olmuştur. Ocağı temsil eden *dede* de bu nedenle otoritesini kaybetmiştir. Şehrin dinamiği bireylerin ve *dede*nin birbirini denetleyemeyecek, günlük hayatlarını etkileyemeyecek bir akış içindedir. Bu nedenle bir bireyin Yol'a uygun davranıp davranmadığını kontrol etmek imkânsız hale gelmiştir. *Dede*nin şehir hayatında hukuksal otoritesini ve yaptırımsal işlevini, modern devletin polisi ve mahkemelerine devretmek zorunda kalışı da düşkünlüğün herhangi bir yaptırımının olmaması anlamına gelmektedir. Günümüzde düşkünlük, çeşitli Alevi derneklerinin, devletle iletişim halinde olan, devlet erkanının düzenlediği Muharrem yemeklerine katılan ya da Aleviliği asimile ettiği düşünülen Alevi aydınlarını, akademisyenlerini ve kanaat önderlerini toplumdan tecrit etmesine olanak sağlayan sembolik bir hale dönüşmüştür.

## 3.3. GÜNLÜK HAYATIN DİNAMİKLERİ

Dinin, hayatın kadınları yok saymayan ancak toplumsal cinsiyetin yarattığı kadınlık ve erkeklik rollerini ritüel eylemlerle pekiştiren sistemi, günlük hayatta çoğu zaman kendisini çevreleyen toplumun ataerkil yapısının tezahürleri olarak ortaya çıkar.

Farklı ataerkil sistemleri tanıyabilmenin bir yolu kadınların içinde bulundukları ortama uyum biçimlerini incelemektir. Kandiyoti, sınıf, kast ve etnik kökene bağlı olarak çeşitlilik sergileyebilen herhangi bir verili toplumda, kadınların hayat stratejilerini, içinde bulundukları sistemden kaynaklanan bir dizi somut zorunluluk çerçevesinde kurduklarını ileri sürmüş ve bunlara “ataerkil pazarlıklar” terimini yakıştırmıştır. Bu ataerkil pazarlıklar hem kadınların öznelliklerini hem de farklı bağlamlarda toplumsal cinsiyet ideolojisinin niteliğini saptamakta güçlü bir etki yaparlar. Aynı zamanda kadınların aktif ya da pasif direnişlerinin hem gerçek hem de potansiyel biçimlerini etkilerler. En önemlisi, ataerkil pazarlıklar, tarih dışı ya da sabit değildirler. Toplumsal cinsiyet ilişkilerinin yeniden müzakeresi ya da mücadele için yeni alanlar açan tarihsel dönüşümlere açıktırlar (2011: 126).

Bütün egemenlik sistemlerinde olduğu gibi erkek egemenlik sistemlerinin de hem koruyucu hem baskıcı ögeler vardır ve her sistem içinde kadınların da kendi güç ve özerklik kaynakları mevcuttur. Dolayısı ile onları eziyormuş gibi görünen sistemlere kadınlar da erkekler kadar bağlı olabilir. Ancak ataerkil pazarlıklar birtakım karşılıklı beklentinin yerine getirileceği varsayımına dayanır ve bu beklentilerin niteliği toplumdan topluma değişebilir (Kandiyoti, 2011:16).

Kadınlık rollerinin içerikleri her ortamda farklı bileşimler yaratır. Göçebe aşiret açıkça ataerkil, üretimde kadının katılımı yüksek ve cinslerin fiziksel ayrımı düşüktür. Geleneksel köy de ataerkildir; kadınların üretime katılımı bölgelere göre değişir ve fiziksel ayrım göçebe aşirettekinden daha fazla ancak küçük kasabadan daha azdır. Her durumda kadının konumunu belirleyen ögeler aynıdır: çocuk doğurma ve yaşlanma. Kadının üretimdeki yeri ne olursa olsun katkısı büyük oranda yok sayılır ve uzmanlık gerektiren uğraşlar ile kamusal alanla ilgili işler erkeklerin elinde olmaya devam eder. Kadınlar ne üretim ne üreme üzerinde hiçbir denetime sahip değillerdir her iki durumda

da ürün doğrudan atasoyuna ait olur (Kandiyoti,2011: 49-50). Bu yapının izlerine evlilik, doğum, ölüm gibi olgularda rastlamak mümkündür.

### 3.3.1. Evlilik

Kadın cinselliği üzerindeki toplumsal denetimin ahlaki boyutu "namus" kavramı ile ifade edilir. Delaney (2012: 59) namus kavramını, tohum-toprak metaforu ile açıklayarak, kadının korunmasının "erkeğin tohumunun korunması motivasyonu" ile ilişkili olduğunu belirtir. Bir erkeğin namusu, onun tohumunu koruyabilme, çocuklarının kendi tohumundan olduğunu güvence altına alabilme yeteneğine bağlıdır. Bunun yolu da kadına cinsel olarak ulaşma yetisini tek bir erkeğe veren, evliliktir.

Germaine Tillion, Akdenizliler' de namus ve iffet kodlarının aslında düşünüldüğünden daha yakın bir zamana ait olduğunu ve postneolitik zamanın belkemiğini oluşturan endogam (kabile içi evlenen) kabile topluluklarına, dış güçler, özellikle de genişleyen kent uygarlığı tarafından yöneltilen tehdide karşı bir tepki olarak geliştirilmiş olabileceğini öne sürmektedir (Tillion, 1983). Bu iddia bir yanıyla endogomik evlilik eğilimi gösteren Alevîler'e uygulanabilir. Endogomi, grup dışından evlilikleri yasaklayan bir uygulamadır. Grupiçi evlilik kuralı gereği grup üyelerinin farklı inanç gruplarından ya da farklı sayılan başka gruplardan evlenmelerinin yasak oluşu, biz-onlar(yabancı) dikotomisini şekillendirir. "Biz" merkeze alınarak onlar (yabancı) ötekileştirilir. Yabancı, benzerlik ve farklılıklar temelinde oluşan kültürel sınırların karşı yakasındaki birey ya da gruplara göndermede bulunur. "Yabancı" farklılık alanını, korkularımızla kaygılarımızın yöneldiği nesneyi simgeler (Rutherford, 1998: 8). "Yabancı" kendisini Alevî olarak tanımlayan bireylerin ötekileştirdiği insanları niteleyen, dışlayıcı tonu belirgin bir tanımlamadır. Alevî'nin ötekisidir ve özellikle Sünni bireyleri tanımlamak için kullanılır (Okan,2016: 42). Grup içi evlilik, sünni bireylerin küçük ayrıntılara takılan gösteriş içerikli ibadet şekillerinin Alevî toplumunun inanç esaslarına karşı bir tehdit olarak görülmesi düşüncesinden kaynaklanır ve bir tepki ve korunma biçimi olarak Alevî kadınların Alevî erkeklerle evlenmesini destekler.

Başka bir açıdan bakıldığında ise aslında Alevîler'de grup içinden evlenmek grup dışından evlenmenin doğrudan yasak olmasından kaynaklanmaz. Bu evlilik biçimi, genel

anlamda Ortadoğu- Akdeniz evlilik biçimlerinde görüldüğü üzere çoğu zaman bir yasak değil "tercih" tir. Grupiçi evlilik eğilimi, bu evliliklerin ekonomik yararlarının yanında (miras- toprağın bölünmemesi) "namus" ve "soy" kavramlarıyla da ilgilidir.

Endogominin en iyi biçimi babasoyundan yapılan kuzenlerarası evliliktir. Babasoyunun oluşturduğu grup içinden birisiyle evlenmek hem en yakın kanla evlenmek hem de dolayısı ile en iyisi ile evlemekdir. Bu aynı zamanda sadakatın, etik davranışın ve grubun namusunun garantisidir. Yabancı birine kız vermek, bir tarla vermek gibidir. İkisi de ailenin geçim kaynakları, besleyenleridir. Yabancı birine kız vermekle namusa da zarar verilmiş olur. Alevîler "temiz ve kurtarılmış bir topluluk olarak" soylarının bozulacağı, bulanıklaşacağı düşüncesi nedeniyle, grup dışından birine kız vermek istemezler. Kız çocuklarına verilen emeğin meyvelerinin grup içinde kalmasını sağlamaya çalışırlar (Delaney, 2012:127-129). Akraba evliliği ile köy içinden evlilik de aynı şeyi ifade eder. Bu durumun yansıması olarak, ailesini çok sevdiği için kendisinden bile vazgeçmeyi göze alabileceğini söyleyen Tokat'ın Merkez'e bağlı köylerinden birinde yaşayan 70'li yaşlarındaki Medine A. babasının isteği ile amcasının oğlu ile evlendiğini şöyle anlatmaktadır:

> *"17-18 yaşı civarında evlendim. Bu köyün içinde amcamın oğluyla evlendim. Babam beni kardeşinin oğluna verdi. Babam beni ateşe atsa, sevdiğim değil, hazırım herşeye. Kendimi ırmağa atarım. Ben Allah ın emrini bozanlardan değilim. Bu niyette kaldım. Yok seveyim, yok konuşayım hiç olmadı bende. Amcamın oğluyla evlendim… Amcamın oğluyla evlenmeyi babam verdiği için ben de istedim. Babam öl, kesecem dese hazırım, kesilirim derdim. İsmail peygamber gibi kesilirim. Anneme, babama çok düşkündüm. Babam ve annem de çok severdi beni ama…"*

Toplumsal bir varlık olabilmek için evlenmek gerekli olduğu düşünülür. Evlenmek, genç insanlar için toplumsal açıdan yetişkinliğe giriş anlamı taşır. Evlenmelerinden önce erkekler de kızlar da toplumsal olarak geri plandadır. Genç erkekler babalarının otoritesi altındadırlar. Bu ilişki evlendikten sonra da devam eder ancak evlenince hanenin yönetiminde bir ölçüde söz sahibi olurlar. Kadın ise evlilikle birlikte dengeli, bağlı ve toplumsal bir yetişkine dönüşür (Delaney, 2012: 139-140).

Evlilik, "babanın kızını, kendisinden sonra kızı üzerinde hak iddia edecek bir başka erkeğe vermesi" olarak tanımlanır. Bu geçiş, kadının babaevinden kocaevine aktarımının ifadesidir. Evlilik kadın için uygun bir eş seçimi ile başlar. Ancak eş seçimi çoğu zaman

kadınların kendi iradelerine bırakılmayan bir karardır. Dinlediğim kadınların çoğu, evlenecekleri kişileri kendileri seçmedikleri gibi nikahlarında bile bulunmamışlardır. Sivas'ın Kangal ilçesine bağlı köylerinden birinde evlenmiş ve daha sonra Ankara'ya göç etmiş 89 yaşındaki Senem K. kendi nikahını şöyle anlatmaktadır:

> *"Babam kızlarına danışmıyordu. O adet yoktu. Babam ağaydı. "Nasıl ağa kızına danışa da evlendire!" Danışmak yok. Alevî olsun da... Zaten bizimkiler yabancıya kız vermiyordu hiç… (kendi nikahında bulundun mu sorununa cevap olarak)" Yok. Verilen kız orada bulunur mu? Üç tane giriyorlar[22], orada okuyup nikah kıyıyorlar."*

Kadının babası tarafından "verilen" kocası tarafından "alınan" olarak kodlanması, düğün adetlerinde de kendisini gösterir. Kadın babaevinden kocaevine giderek erkeklere ait mekânlarda yer değiştirmiş olur. Babaevinde zaten bir gün gideceği bilindiği için misafir gibidir; gideceği evde ise "gelindir," el" dir. Babaevinden çıkmadan önce kızın erkek kardeşi ya da babası tarafından beline "kırmızı kuşak" bağlanır. Bu kuşak bekâreti, bakire kadının bir erkekten başka bir erkeğe geçişini simgeler. Kuşak babaevinde kadının babası ya da erkek kardeşi tarafından kadının beline bağlanır, kocaevinde kocası tarafından çözülür. Bazı Alevî köylerinde erkek evinin bacasına tepesinde elma olan kırmızı bir bayrak dikilir. Bayrak direğine saplanan elma musahibi tarafından gelin ve damada fırlatılır. Bu, bir elmanın iki yarısı oldukları, birbirlerinin eşiti değil ancak tamamlayıcıları olduklarının sembolüdür. Okan, bu geleneğin gelinin sırtına damat tarafından atıldığını, sırta atılan elmanın erkeğin evlilikte sahip olduğu gücün bir simgesi olduğunu belirtir. Erkek tarafı, gelin kocaevine girmeden "kötü huyları kırılsın" diye, önünde testi parçalar; "tatlı dilli olsun" diye geline lokum ya da şeker yedirilir (Okan, 2016:177). Evlilikleri bereketli olsun (üremek anlamında) diye üzerlerine buğday, mercimek gibi tohumlar atılır.

Babaevindeyken, babanın kızı üzerindeki söz söyleme hakkı kocaevine geçince paylaşılır. Genç kadın evlenmeden önce babasının iktidarı altındadır; kocaevinde baba iktidarı kaynana, kayınbaba ve koca tarafından paylaşılır. Kaynana bu üçü arasında, yeni evli çiftin hayatı için oldukça önemli ve belirleyici bir roldedir. Genellikle oğluna olan karşılıksız sevgisi nedeniyle, babasına ve gelinine karşı oğlunu kayırır. Kayınvalidenin daha önce kendi üzerinde yaşadığı baskı ve denetim zaman içinde kendi gelinleri üzerinde

[22] Bu üç kişi, hoca, kızın babası, damat ya da damadın babasıdır.

uygulayacağı denetim ve otorite ile yer değiştirir. Gelinin geldiği evde yanında annesi de yoktur.

Gelinin kendisini kabul ettirmesi öncelikle kaynanasının gözüne girmesi ile olur. Bu nedenle evdeki tüm iş yükü gelin üzerindedir. Gelin, gençliğini kullanarak kocaevinde bir yer edinmeye çalışırken, kaynana yıpranmış bir kadın olarak yıpranmışlığının karşılığını gelin üzerinde kurduğu iktidar ile gerçekleştirir. Kadınların ataerkilliği içselleştirmesindeki bu durumun nedeni, iktidarı (yaşlı kadınların genç kadınlar üzerinde kuracakları) devralma beklentisidir. Erkeğe itaat eden kadının durumu, yaşlandığında kendisine itaat edilen kadına dönüşür (Kandiyoti, 2011:134). Erkek iktidarı ise varlığını her daim korur. Erkeğin, erkek olarak dünyaya gelmiş olmasının yarattığı "doğal" iktidar, kaynananın yaşa dayalı "kazanılmış iktidarı" ile ittifak kurar. Gelin ancak bir erkek çocuğu dünyaya getirirse statü olarak yükselebilir (Okan,2016: 182-183).

Gelin bir yere giderken, kocasından ya da kaynanasından izin almak zorundadır. İzin almak, günlük hayat akışının dışında kalan zamanlarda da geçerlidir. Kadınların, *cem*e gitmek için de izin almaları gerekir. Yeni gelinlerin ya da doğum yapmış kişilerin *cem*e gitmesi çoğu zaman istenmez. Medine A. evlenmeden önce cemde 12 hizmette bulunduğunu fakat gelin olunca hizmetlere devam etmediğini şu şekilde anlatır:

> *"Evvelden, gençliğimde aylarca cem ediyorduk. O zaman köy halkının birbiriyle ilişkisi daha iyiydi. Cemde hizmet ederdik. Ben çok hizmet ettim, her hizmeti ettim. Kırklar zamanı, kardeşlik olduktan sonra(musahiplik) hizmet ettim, gelin olduktan sonra hizmet etmedim. Ama bekar iken, babam evinde…*

Evlilikte kadının kocasına itaat etmesi Hz. Fatma ile Hz. Ali'nin evliliklerinden örnekler verilerek meşrulaştırılır. Nimet Okan, Anşabacılı köylerde yaptığı saha araştırmalarından (2016: 191) birinde, Sofu ile konuşmasından bir kesit aktarır:

> *"Bir avrat, erinin yüzüne karşı çemkirirse, ona karşı koyarsa, Fadime Anamızın şefaatine nail olamaz. Fadime Anamız ümmete sünnet olsun diye Hz. Ali'ye bir söz karşılık gelmiş ve Hz. Ali Fadime Anamızla üç ay konuşmamıştır."*

Ataerkil kodlara göre, erkeğe itaat etmemek, kadını suçlu duruma düşürür ve bu da aile içi şiddete neden olabilir. Alevîlikte toplumsal denetim ve cezalandırma mekanizması olarak var olan düşkünlük kurumu aile içi şiddete bir çözüm sağlamamaktır. Kadına

dayak atmak, erkeği düşkün bırakmayan eylemlerden biridir. Bu nedenle kadınlar *cem*de eşlerini dayak yedikleri için şikâyet edemezler. Şikâyet etmeleri durumunda kadının evde göreceği şiddeti engelleyeceği bir mekanizma yoktur. Kocası ile aralarındaki herhangi bir sorunun çözümsüzlüğü durumda, kadının *cem*de kocasını şikâyet etmesi, erkeğin onuruna yediremeyeceği bir durumdur ve sık rastlanmaz. Çünkü erkek, toplum karşısında "karısına sözünü geçiremeyen" damgasını yiyecek ve erkekliği sorgulanacaktır. Okan'ın verdiği bir diğer örnekte görgü sırasında sofu, görülen erkeğe "karınla aran nasıl, bir sorun var mı" diye sormuş, erkek yüzünü çevirerek "geç onları" yanıtını vermiştir. Sofu "geç onları yok oğlum, tarikat neyi gerektiriyorsa onu soruyorum, yol gereği" demiş; "kadın da erkek de "sorunumuz yok" şeklinde cevap vermişlerdir (2016: 125).

Düşkünlüğe neden olan bir diğer konu, evlilik dışı birliktelik, özellikle bir sünni ile, kabul edilemez bir eylemdir. Eskiden *cem*lerde askere gidecek erkeklere "Yezide uçkur çözenin derdine derman olmasın" şeklinde uyarıda bulunulurdu. Erkeğin bir şekilde aldattığı öğrenilirse, bir daha yapmaması için yemin ettirilir, kadından da bu yemine koşulsuz güvenmesi istenir; "çoluk çocuğu için yuvasını bozmaması" nasihatı verilirdi.

Bektaşîlik ve Alevîlikte evlilik, yani iki cinsin birleşmesi kutsanan bir olgudur. Burada her iki cins, bir beraberlik için akitleşme-sözleşme yaparlar. İnanç esaslarında, sözüne sadık olmak öylesine önemlidir ki, burada verilen söz de yaşam boyu tutulmalıdır. Bu nedenle geleneklerin sürdürülebildiği yerlerde, Bektaşîler'de ve Alevîler'de boşanma pek görülmez (Menemencioğlu, 2011: 132). Herhangi bir ahlaki zorunluluk dışında, yasaktır. Kadının erkeği boşaması ise çoğu zaman düşünülmeyen bir durumdur. Boşanmanın yasak olması kadını korumaya yönelik bir algı olarak inşa edilmiştir. Ancak boşanamamak, kadının ona verilen her şeyle yetinmesi, susması, itaat etmesini gerektiren bir hal de alabilmektedir.

Yaygın olmamakla birlikte "kuma getirmek" bir başka evlenme biçimidir. Kadının yoğun iş yükü, erkeğin cinsel isteklerinin karşılanamaması gibi durumlarda kuma getirmek meşru bir hal alır. Özellikle soyun sürdürülmesi için yasadışı evlilik meşrulaştırılır. Kadın erkeğin "ocağının sönmemesi" için başka bir kadına razı olmak durumunda kalır. Çocuk sahibi olunmaması ya da bir oğlunun olmaması durumu dışında, eşi yaşıyorken başka bir kadınla evlenmek düşkünlük sebebi sayılır.

### 3.3.2. Doğum

Cennet' te doğum yoktur. Doğum, kadınlara Havva 'dan miras kalmıştır. Sancılı doğum yapmak, kadına Cennet'ten kovulmanın cezalarından biri olarak verilmiştir. Kadın, Şeytan'a kanmasının, Âdem'i kandırmasının bedelini, belirli dönemlerde kanayarak ve sancılı doğum yaparak ödeyecektir.

Doğumu kadın gerçekleştirmesine rağmen onun doğuma olan katkısının erkeğin katkısıyla eşit olmadığı düşünülür. Çocuğun temel kimliği babanın tohumundan gelir. Annenin rolü sadece o özü büyütecek maddeyi sağlamaktır (Delaney,2012: 187). Kadın ve erkeğin değeri yaratma sürecinde üstlendikleri düşünülen rollerden kaynaklanmaktadır. Kadınlar yalnızca türün yeniden üretimini sağlar. Oysa erkekler ebedi kültür abidelerinin yaratıcılarıdırlar. Kadının bir canlıya tam anlamıyla hayat verdiği düşünülmez. 4.bölümde, Âdem ve Havva 'nın çocuğun zürriyetinin kimden olduğu konusundaki tartışmalarının geçtiği anlatıda, bu konudaki cinsiyetlerarası rekabet açıkça görülür.

Alevî ve Bektaşî kadınların doğumla ilgili pratikleri ataerkil yapının izlerini taşımaktadır. Evlilik sonrasında, yeni evli çiftten, en kısa zamanda bir çocuk yapmaları beklenir. Evliliğin tamamlanmış sayılması için bir çocuğun olması gereklidir. Çocuksuz bir evlilik tamamlanmış sayılmaz. Özellikle kadın bu konuda baskı altındadır. Evlilik kadın ve erkeği toplumsal birer varlık haline getirir; çocuk ise tam bir aile olduklarını kanıtlar.

Doğum kadının topluluk içindeki statüsünü değiştiren önemli bir dönemeçtir. Kadının hem aile içinde hem de topluluk içindeki statüsü, ataerkil beklentileri karşılama gücü oranında artar; dolayısıyla kadının statüsünün artışı erkekler üzerinden devam eden soy zinciri halkasına oğlan doğurarak katkıda bulunmasına bağlıdır (Okan, 2016: 167). Genellikle kız çocuğu doğuran bir kadından erkek evlat verene kadar doğurması beklenir. Medine A. şöyle aktarmaktadır:

> *"Bizim için oğlan da, kızda aynıydı. Oğlu olmayan birinin beş altı tane kızı olursa, bir de oğlu olursa, tabii ki çeşitli olduğundan sevinçli oluyordu."*

Bu noktada "*ocak*" kavramından bahsetmek anlamlı olacaktır. "O*cak*", genel anlamıyla, aileyi, sülaleyi ifade etmektedir. Erkek soyunun bir erkek çocukla cisimleştiği ve soyun

devamlılığını sağlandığı yer olan evi nitelemek için de kullanılır. Erkek çocuk ocağın devam edeceğinin garantisidir. Kız çocuklar, soy erkek tarafından devam ettirildiği ve bir gün "el"e karışacakları için *ocağ*ı sürdüremezler. Erkek çocuğu olmayan erkek için soyu tükenmiş anlamında "*ocağı sönmüş*" denir. Özellikle kutsal soydan gelen *dede* ailelerinde bir erkek çocuğun bulunması oldukça önemlidir. Yine "*ocak*" olarak adlandırılan ve kutsal soydan gelen Alevî *dedel*erinin aile yapılanmalarını belirten bu kavram, soyu devam ettirecek kimse olmadığında "*ocağı söndü*" olarak kullanılır. Ocağın sönmesi, ocağa bağlı taliplerin de dağılmasına neden olacağından, kadından bir erkek çocuk doğurması beklentisi yüksektir.

Günlük hayatın akışına dönecek olursak, kadın "kocasının bebeğini" "taşımak"tadır ve ona bir çocuk doğuracaktır. Bu nedenle hamile olduğu süre zarfı içinde bebeğe gelecek herhangi bir zarardan kadın sorumludur. Buna rağmen hamilelik çoğu zaman zor bir süreç olarak görülmez, zaten yaşanması gereken bir süreç olarak bakılır. Kadınlar hamile oldukları süre zarfında ev işleri, tarla ya da hayvanların bakımı ile ilgili işlerde çalışmaya devam ederler.

Kadının doğumu sırasında onun doğumuna yardım eden kadınlar, "benim elim değil, Fatma Ana'nın eli" diyerek doğumu kolaylaştırmaya çalışır. Hz. Fatma'nın elinin sağaltıcı, iyileştirici bir etkisi olduğuna inanıldığı için, bu sözü söylemenin doğumu kolaylaştıracağına inanılır. Doğum kırsalda doktora gitmek imkânı sınırlı olduğu için ya da doktora gitmek gereksiz görüldüğü için evde gerçekleşir. Bazen ebe vardır, bazen de yoktur. Kadına yakın akrabalarından kadınlar doğum için yardım ederler. Medine A. kendi çocuklarının doğumunu şu şekilde anlatmaktadır:

> *"Üç kız, iki oğlan çocuğum oldu. Çocuklarımın hepsi evde doğdular. Doğum esnasında ebe bile yoktu. Çocuk dünyaya gelecek, ebe göbeğini kesecek, iğnesi yok, ilacı yok. Ev sahibin (kaynana ya da koca) geliyor, bacın geliyor bu kadar. Çocuk doğunca, bir yemek hazırlayıp ikram ediyorlardı. Orada yakın akraba olmayan bir iki kadın olurdu. Birileri çocuğunu kundaklar, salavat getirir, ebe hanım da yerine koyardı."*

Doğum sırasında ve sonrasında kadının vücudundan birçok sıvı çıkar. Lohusa kadın çocuk doğduktan sonra belli bir süre âdet kanaması görür. Bu nedenle lohusa kadın *cem*e giremez, oruç tutamaz, kırkı çıkmamış başka bir çocuğa dokunamaz. Kadının vücudundan çıkan sıvıların kirli olduğu düşünülür. Bu nedenle kadınlar dini faaliyetlerini yerine getirecek kadar temiz sayılmazlar.

Kadınlar bebekleri doğduktan sonra onları belli bir süre yanlarından ayırmazlar. Bunun nedeni "*al karısı*" denilen bir canlıdır. "*Al karısı*" yeni doğmuş bebekleri alıp götürdüğüne ya da öldürdüğüne inanılan, genellikle kadın olduğu varsayılan doğaüstü bir varlıktır.[23] Senem K. *"al karısı"* hakkında bilinenleri şöyle aktarır:

> *"Al karısını görürsen, yakasına iğne sapla, al karısı daha gidemez, dediler. (Lohusa) Kadınlar yattı mı etrafına bir ip çekerlerdi, başına da ne koyarlarsa bilmiyorum, bir de iğne, çuvaldız sokarlardı. Al karısı geldi mi bu iğneyi soktu mu daha al karısı gelmezdi… (hiç gördün mü sorusuna cevap olarak) Al karısı gözükmüyor. Kadın o gün yattıktan sonra ağzından burnundan kan akıyor. "Vay, buna al değmiş!" derlerdi. Doğum yapan kadını bir hafta beklerlerdi. Kadın yatıyor şurada, başına toplanıyor kadınlar, sabaha kadar çalıyorlar, çağırıyorlar, yiyor içiyorlar... Orada oturuyorlar. Bekliyorlardı doğum yapan kadınları. Al karısını da görmedik ki! adını işittik de görmedik."*

Kadının bebeğine hangi ismi koyacağı çoğu zaman tartışma konusu olur. Yeni doğan bebeğe genellikle erkeğin babasının, annesinin ya da atalarının isimlerinden birinin konması talep edilir. Kadın, bebeğinin adı üzerinde nadiren söz sahibi olur. Seçilecek ad genellikle bir aile büyüğünün ya da bir din ulusunun, sevilen bir varlığın adı olur. Çocuğun adının verileceği gün mürşidi, dedesi ya da yaşlı biri gelir ve çocuğun adını üç kez söyleyerek uzun ömürlü, sağlıklı ve yararlı bir birey olması dileğini içeren bir dua okur. Çocuğa isim koymak, aynı zamanda onun üzerinde söz sahibi ve otorite olmak anlamına gelir. Medine A ve Senem K. çocuğa isim koyma ile ilgili adetleri şu şekilde anlatır:

> *"Ebe çocuğun adını şunu koy, bunu koy diye tavsiyede bulunur ama en sonunda adını büyükler koyardı. Baba, anne karışmazdı. Babannesi ya da annannesi koyardı*
>
> *"(İsmini) Babası koydu. Kendisi okudu, kulağına okudu, koydu.*

Doğumdan sonra kadınların etrafında ailesinden birçok kadın bulunur. Anne çocukları üzerinde yeterince söz sahibi değildir. Günlük hayatın akışında yapması gereken işleri yaparken çocuklar anneanne ya da babaanneleri tarafından büyütülür. Medine A. bu durumla ilgili ilginç bir anısını paylaşmaktadır:

> *"Çocuklarımı ben hiç büyütmedim. Bu kadar çocuğum oldu, beşini de kaynanam büyüttü. Ben tarlaya gider oranın işlerini görürdüm. Pancar ekiyorduk, sebzemiz oluyordu, ekinimiz*

[23] "Al basması" olarak da bilinen bu kavram genellikle Âdem'in Havva 'dan önceki karısı Lilith ile özdeşleştirilir. Lilith, doğurduğu Şeytan çocuklarının öldürülmesi nedeniyle Âdem'den gelen çocukları öldürmek ve intikam almak için yemin etmiştir. İyi korunduğu taktirde çocuklara zarar vermemeyi kabul etmiştir. Bkz. Schipper,2015, s.133.

> *oluyordu. Çapa yapardım, ekin toplama zamanı geldiğinde toplardım. Evde çocuklara kaynanam bakardı, onları o büyüttü. Oğlum Ali derdi ki, anne Allah ını seversen doğru söyle, annem sen misin yoksa ebem mi? Ben de annen ben değilim eben derdim. Büyüdü, koca çocuk oldu, hala daha annesini bilmiyodu"*

Bir çocuğunun olmaması ya da erkek çocuğunun olmaması durumunda, kadın çocuk verdiğine inanılan ziyaretlere, türbelere götürülür. Kadın bu ziyaretlerde çeşitli eylemlerde bulunur. Çaput bağlar, taş yuvarlar, dua eder, Türbede geceler ve adak adarlar. En bilinen yöntem, doğacak çocuğu tekkeye ya da türbenin hizmetine adamaya[24] söz vermek, çocuğun adına türbede yattığına inanılan zatın ismini vermektir. Bu türbe ve tekkelere çoğu zaman erkeklerin değil kadınların ve onlara eşlik eden kaynana, anne ya da ailenin diğer kadın üyelerinin birlikte gittiği görülür. Bunun nedeni kadının doğuma olan katkısının yeterince değerli görülmemesidir. Erkeğin tohumunu ekeceği toprak yeterince verimli değilse, tohum yetişmeyecektir. Erkeğin tohumu ile ilgili bir sorun, bu ritüelde bir yere sahip değildir. Ancak adakları yerine geldiğinde kurban kesmek için erkek de tekkeye ya da türbeye gelir. Kurbanı kesecek olan kişi erkektir.

Toprak eskiden beri simgesel anlamda kadınlarla bir tutulur. Besleyenler ve hayatı var edenler toprak ve kadınlardır. Toprak da kadın gibi "ana"dır. Bu nedenle ikincil olmakla birlikte kadınların rolü her zaman gerekli, önemli ve değerli görülmüştür. Ancak erkeklerin toprakla olan ilişkileri ile birlikte kadınlarla olan ilişkileri de değişmiştir. Artık toprak yaşam kaynağı, saygı isteyen ve yatıştırılması gereken bir güç değil, denetlenmesi gereken ve sömürülecek bir kaynak olarak görülmektedir. Denge ve uyum bozulmuştur. Kadınların simgesel değeri ikincilleştirilip daha da aşağılanmaktadır. Erkekler geçim için gerekli malları dışarıdan alabilirken, kadınlar daha fazla eve hapsolmakta ve konumları üreticilikten tüketiciliğe doğru değişmektedir (Delaney, 2012: 309).

### 3.3.3. Ölüm

Evlilik ve doğum gibi, ölüm de günlük hayatın akışında önemli bir yere sahiptir. Ölüm, bir son değildir, bir döngüdür. Birileri ölürken, birileri doğar. Alevîlik ve Bektaşîlik'te

---

[24] Tekkenin ya da türbenin temizliği, gelen ve gidenlerin ağırlanması, orada yatan zat hakkında gelenlerin bilgilendirme gibi hizmetler.

*reenkarnasyon* (*tenasüh*) inancı güçlüdür. İnsan ruhunun insana, hayvana bitkiye veya cansız bir varlığa göç etmesi gibi çeşitli biçimleri olan bu inancın en fazla işlenip geliştirildiği yer Hindistan'dır. Burada doğan Budizm, *tenasüh*ü kendi doktrininin temeli yapmıştır. Ehl-i Haklar, Yezidiler ve Nusayriler'de de bu inanca geniş yer verilir (Ocak, 2012: 184). Ölüm olgusu Alevîler için fiziksel ve geçici olan bedenin, fiziksel ve geçici olan dünyadan ayrılmasını ifade eder. Ruh, hiçbir zaman ölmez. Kişi dünyadaki yaşam tarzına uygun olarak, yeryüzü dışı bir öteki dünyada ölüm sonrası mutluluk ya da mutsuzluk verici bir varoluştan yararlandıktan sonra ruh yeniden bedenlenir (Eliade, 2003: 292). Alevî bir kişi "yol" un kurallarına uymuş iyi bir bireyse yine iyi bir insan olarak dünyada varolacaktır, kötü ve itikatsız biri ise hayvan veya bitki olarak dünyaya gelecektir. Bu inancın bir ifadesi olarak ölen bir kişi için "öldü" kelimesini kullanmak nadirdir. Daha çok "göçtü" "dünyasını değişti" "Hakk'a yürüdü" "don değiştirdi" gibi kelimeler kullanılır. Ehl-i Beyt soyundan olanların, günahsızlıkları sorgulanmadığı için onların hiçbir zaman ölmedikleri, devamlı surette insanlar arasında yaşadıklarına inanılır.

Mit ve günlük hayat arasında direkt ve önemli bir bağ vardır. Mitler dünya üzerindeki kutsal zaman ve mekânların temsilleri için bir araçtır (Eliade, 1984: 137). Ölüm ile ilgili uygulamalar yaratılış mitiyle ilgili bilinenlere paralel şekilde gerçekleşir. Anlatılara göre, Âdem yaratılmadan önce insan için ölümün var olacağı zaten bellidir. Âdem'in toprağı, Azrail tarafından geri verilmek üzere, ödünç alınmıştır. Yani insan toprağa geri gidecektir. Ancak genellikle ölüm, Cennet'ten düşüşün, dolaylı olarak kadının neden olduğu bir durum olarak algılanır. Havva 'nın Âdem'i kandırması, ona yasak meyveyi yedirmesi, insanın ölümlü olmasına neden olmuş ve insan ebedi Cennet'i kaybedilmiştir.

Ölen kişinin geldiği yere, toprağa dönüşünün ilk adımı, yıkanması ve temizlenmesidir. Âdem yaratılırken kalıbı için alınacak "toprağın temiz, ayak basılmamış bir yerden" olması emredilmiştir. Kalıp toprağa dönerken de temiz bir şekilde iade edilmelidir. Ölümden sonra yıkanmak, doğumdan sonra bebeğin yıkanması ve cinsel ilişkiden sonra yıkanmayla aynı öneme sahiptir. Fiziksel dünyanın bedene bulaştırdığı atıklardan kurtularak sonraki dünyaya arınmış ve temiz olarak girebilmek önemlidir. Ölen kişi erkekse erkek, kadınsa kadın biri tarafından yıkanmalıdır. Yıkamayı yapan kişi ölenin musahibi ya da yakınından biri olabilir. Ölen kişinin önce "avret yerleri" denen cinsel organları yıkanır ve pamukla tıkanır. Bu uygulama Âdem ve Havva 'nın ilk günahı, cinsel

hazlarını farkederek işlemiş olmalarını hatırlatır; dünyada da insanı en çok kirleten, cinsel eylem olmuştur.

Yıkanma işlemi bittikten sonra kefenleme başlar. Ölünün kefenlenmesi pratiği de Âdem ve Havva 'nın bedenlerini fark etmeleriyle ilişkilidir. Âdem ve Havva 'nın mahrem yerlerini kapatan incir yaprakları kefeni temsil eder. Anlatılarda, ölüm halinde, erkeğe kefenin üç parçadan, kadına da beş parçadan dikildiği belirtilir. Bu parçalar onların bedenini "incir yaprakları" gibi kapatır. Günlük hayatta önemli bir yer tutan ölüm ve ölümlülük olgusu, Cennet'ten düşüşün sonucu olarak Âdem ve Havva 'ya verilen cezayı simgelerken, kefenlenmek de bu suçun bedende mahremiyet yaratan yerlerinin örtülmesini simgeler**.** Bedenin kefene sarılması, insanın işlediği ilk günahın sonucunu sürekli olarak hatırlatır niteliktedir. Amasya'nın Gümüşhacıköy ilçesine bağlı bir köyde yaşayan, köyün hocalığını yapan Eyüp D. kefen ile ilgili şunları anlatır:

> *"…O zaman kadar gelir incir ağacına. Şimdi bunların ikisinin nâ-mahremin açuhta daha. Âdem aleyhisselam incir ağacını sallar. Üç yaprak dökülür. Mevt oluncuh, birisi sıtır, birisi gomlek, yakasız gomlek, diğeri kefen. Üç yaprağınan. Bunlar haktan gelen emir. O zamana kadar, bi de Havva sallar. Ona da beş yaprak düşer. İki göğüslerine, bi sıtır, bi şey…beş.*

Kadınları yıkayıp kefenleyen kadınlar, genellikle babası ya da abisi Alevî hocalığı[25] yapan, ritüelin gerekliliklerini bilen kadınlardır. Görüştüğüm kadınlardan birinin babası diğerinin de abisi hocalık yapmaktadır. Bu kadınlar birçok cenaze yıkamış ve kefenlemiştir. Sivas'ın Divriği ilçesine bağlı bir köyde yaşayan Satı A. ve Senem K. cenaze ile ilgili şunları söylemektedir:

> *"Ben hocayım, ceneze çok yudum. Geçen gün Nigâr hatunu yudum. Beni burdan Divriğe götürdüler. Daha yumuyacağam. Çok yalvardılar da gettim…aha bunun (oradaki bir genci göstererek) ebesini de yudum."*

> *"…kadınlara yedi kat kefen dolardı anamız. Erkeğe dört kat, kadına yedi kat. Sonra kadına külot giydirilmesini şart koşmuştu. Hiçbir kadını öyle gömmezdi."*

Alevî köylerindeki en büyük problemlerden biri, cenaze yıkayacak ve kaldıracak kimsenin bulunamaması ve yetişmemesidir. Birçok köy cenaze yıkanacak veya kaldıracak Alevî hocasını başka köylerden ya da ilçelerden bulmak durumunda

[25] Alevî köylerinde, "hoca" eski yazı bilen ve cenaze kaldıran kişilere verilen addır. Cami hocalığı ile karıştırılmamalıdır.

kalmaktadır. Alevîler cenazelerinin Alevî bireyler tarafından yıkanması ve defnedilmesi konusunda hassastırlar. Sünniler, Alevîlerin her yıl yaptıkları gibi "görgü"den geçmezler. Sünni bir hocanın dünya hayatında iyi işler yapıp yapmadığından emin olamazlar. Bunun yanında, aralarında belirgin farklar bulunmasa da sünni ritüellere göre cenazelerinin kaldırılmasını istemezler.

Ölen kişi kefenlendikten sonra halktan helallik alınır. Kadınlar cenazenin sol tarafında ve erkeklerin gerisinde saf tutarken, erkekler önde ve sağ taraftadır. Helallik alındıktan sonra ölen kişi defnedilmeye götürülür. Gömme işi erkelerindir bu nedenle kadınlar mezarlığa gitmezler (Shankland, 2003b: 97). Anlatılara göre mezar kazmanın ilksel eylemini gerçekleştiren Kabil olmuştur. Kabil kendisiyle doğan kız kardeşiyle evlenmek istemiş, bunu kabul etmeyen Habil'i öldürmüştür. Kabil, kardeşinin ölüsünü ne yapacağını bilemez bir şekilde uzun süre sırtında gezdirdikten sonra bir karganın diğer karga ile kavga ettiğini, ölen karganın diğeri tarafından toprağa gömüldüğünü görmüştür. Bu anlatılarda Havva 'nın ölümlülüğe neden olması gibi, Habil'in ölümünün de bir kadın nedeniyle gerçekleştiği iması sezilir.

Doğum kadınların işidir, ölüm ve cenazenin dünya toprağına gömülmesi ise erkeklerin. Toprak "ana"dır. Ölen kişi ana rahmine yeniden doğmak için gider gibidir. Erkek, Tanrı yetkisiyle kadının rahmine tohumu yerleştirdiği gibi ölen kişiyi de yeniden bir bedende can bulması için "rahme" yani toprağa yerleştirme yetkisini kendisinde gören bir aracıdır. Cenazenin taşınması ve mezarın kazılması da "güç" gerektirecek işler olduğundan erkekler tarafından yapılır. Kadının mezarı, Cennet'ten kovulmaya sebep olmanın cezasının simgesi olarak erkekten daha derin kazılır. Ölen kişi bir kadın ise kendisine nikah düşmeyecek kişiler tarafından mezara indirilmelidir. Bunun nedeni ölümle birlikte nikahın bozulduğuna inanılmasıdır. Kadının bedenine onu kirletecek başka bir erkek eli tarafından dokunulmasına izin verilmez. Ölen kişi bir kadınsa çoğu zaman kocasının bulunduğu köye, defnedilir. Eğer kocası ondan önce ölmüşse karısı onun yanına defnedilir.

Ölenin ardından ağıt yakmak, feryad etmek, ağlamak kadının görevidir. Cenazenin toprağa defni sırasında kadınlardan bir grup toplanarak ölen kişinin ardından hem ağlar hem de ağıt yakar. Ağlamak ve söylemek, gündelik hayatın pratikleri içinde kültürel bir hafıza performansıdır. Kadınlar anlatamadıkları duyguları, düşünceleri, deneyimleri ve

süreçleri bu şekilde ifade eder. Ağlama pratikleri beklendik cinsiyet rollerini yeniden üretse de genel anlamda söyleme pratikleri, belirli direniş alanlarının oluşturulmasına ve dolayısıyla belirli sınırlar içerisinde failliğin gerçekleştirilmesine olanak tanır ve kadınların görünürlüğüne katkıda bulunur (Demir, 2010).

Erkekler, erkek olmalarından kaynaklanan kabullenişleriyle güçlü görünmek ve ağlamamak zorundadır. Kadınların fiziksel olana olan bağlılıklarını gösteren ağlama pratiği, erkekler tarafından gerçekleştirilemeyecek bir eylemdir, ayıp karşılanır. Erkekler ruhsal amaçlarla toplanıp biraraya gelirlerken, kadınlardan oluşan topluluk fiziksel olarak kendini gösterir (Delaney, 2012: 164).

Ölen kişinin cinsiyeti, geriye kalanın gelecekteki yaşamının nasıl olacağını belirler. Eğer ölen kişi bir erkekse, eşi ömrünün sonuna kadar evlenmeden, tek başına ya da çocukları ile yaşayabilir. Genellikle hayatını çocuklarına adayarak geçirir ve başka bir köyden gelmişse kendi köyüne dönmez. Bu adanmışlık hali evlenmeden önce ailesinin, evlendiklendikten sonra da eşi ve çocuklarının hayatı için devam etmiştir. Eşi öldükten sonra kadın, çocukları için varolmaya devam eder. Ancak ölen kişi bir kadın ise kocasının çok kısa bir zaman içinde evlenmesi yanlış ya da tuhaf karşılanmaz. Köyde eşini kaybeden diğer kadınlarla evlenmesi olasılığı düşük olduğundan, eş olarak başka köylerden kadın seçer.

# 4. ALEVÎLİK VE BEKTAŞÎLİKTE YARATILIŞ MOTİFLERİ

Evrensel ve tek tip bir yaratılış efsanesinden ziyade her kültürel ve coğrafik alanın kendine özgü, karakteristik bir yaratılış anlatısı vardır (Frazer, 1984: 73). Yaratılışın Alevî ve Bektaşî yorumları da meydana geldiği coğrafi ve kültürel alanın etkisiyle harmanlanmış, buna kendi özgün yorumunu eklemiştir. Alevî ve Bektaşî geleneğinde genel olarak yaratılış hakkında 3 farklı yorum görülür. Bunlar genellikle açıkça ifade edilmez ve herhangi bir tartışma konusu değildir. Bunlardan ilki Allah ve Muhammed-Ali olarak tanımlanabilir. Allah erişilmesi mümkün olmayan bir hakikat olarak kendisini ilk önce Muhammed-Ali nurunda zuhur etti. Tüm ötekiler bu ikilinin nurundan yaratıldı. (Birge, 1937:114; Kehl-Bodrogi, 2012: 113; Gezik, 2016:276-279; Yıldırım, 2011:62). İkinci yorum Allah -Muhammed-Ali olarak formüle edilebilir. Buna göre her üç varlık eşit görülüp kutsal bir üçlüyü temsil etmektedir. Son yorum Allah- Ali şeklinde tanımlanabilir. Bu düşünceye göre yaratılan her şey Ali ismi üzerine yaratılmış ve Ali'nin kendisi doğrudan Allah 'ın zuhuru olup her zaman varolmuştur. 16. Yüzyıl sonrası Alevî ve Bektaşî hafızasının Şii-Sufi eksenine girmesinde önemli işlev gören *Buyruk*lardaki yaratılış efsanesi, Allah ve Muhammed-Ali görüşünü esas almaktadır (Gezik, 2016: 274-279).

Alevîlerin ve Bektaşîlerin kendilerine yakın gruplarla yaratılış konusundaki etkileşimleri hakkında söylenecekler sınırlıdır. Anadolu Alevîlerinin, Şii etki altında kalmasındaki önemli faktörlerden biri olarak 15 Yüzyıl 'daki baskılardan dolayı İran'dan kaçıp Anadolu ve Balkanlar'a sığınan Hurufiler gösterilmektedir. Ali yanlısı ve zamanın en "heretik" gruplarından olan Hurufîler'in kozmolojik anlayışları, genel fikirlerinin uzantısında, harflere ve Allah 'ın ilk zuhuru olan Âdem'in yüzüne odaklanır. Yaratılış Allah 'ın "ol" demesiyle başlar, sonra harfler ve harflerden öteki şeyler türer. Allah kendi imajına göre Âdem'i toprak ve sudan yaratır ve meleklerin tümüne önünde eğilmelerini söyler. İblis Âdem'in önünde eğilmeyi kabul etmez çünkü kendisi ateşten yaratılmıştır (Usluer,2009: 306-332).

Hurufilerle aynı dönemde ortaya çıkan başka bir İranlı grup olan Noktaviler'in yaratılış düşünceleri de 4 unsura vurgu yapar. Bektaşî yazımında da Âdem'in 4 maddeden yaratıldığı ve bunların her birinin bir aşama ve bir özellik taşıdığı inancı ifade edilir. Buna

göre Allah bu dört maddeden insanı 4 gruba ayırarak yaratır ve onları akılla aydınlatır. Dört madde aynı zamanda yolun 4 aşamasını da temsil eder. Rüzgâr şeriatı, ateş tarikatı, su marifeti, toprak hakikati temsil etmektedir (Soileau, 2014: 452-453).

Alevîlik ve Bektaşîlik'teki yaratılış düşüncesi, Ehl-i Haklar, İsmailîler ve Yezidilerin kozmolojik tasavvurlarından da etkilenmiştir. Ehl-i Haklar'da Tanrı uçsuz bucaksız bir denizin dibinde bir inci iken tanınmak istemiş, kendisini yedi farklı imaja girerek tanıtmıştır. Bunlardan ikincisi Ali'dir. Bu yedi kişiye isimleri her defasında değişmek üzere 4 melek refakat etmiştir (Algar,1994:513). Bu dörtlü Alevî ve Bektaşî kozmolojisindeki Cebrail, Mikail, İsrafil ve Azrail ile benzerlikler gösterir. Aynı zamanda bu dörtlü şeriat, tarikat, marifet ve hakikati de temsil eder (Kehl-Bodrogi,2012:124).

Erken İsmailîlerin kozmolojik tasavvurlarında Tanrı önce Kuni ve Kader'i yaratmıştır. Kader Kuni'nin izniyle 12 ruhsal varlık yaratır. Bunlardan son üçü Cebrail, Mikail ve İsrafil'dir. Kuni, yaratıcı olarak sadece kendisinin varolduğunu düşünür ancak Tanrı 6 tane daha varlık yaratır ve kendisini Kuni'ye tanıtır. Kuni bu varlıklardan Kader'e secde etmesini ister ancak İblis bunu kabul etmez. Kuni dünyevi hayatın yaratıcısıdır. Kuni ve Kader doktrini 10. Yüzyıl itibari ile neoplatonik ögelerden etkilenmeye başlamış ve yerini akıl ve nefs kavramlarına bırakmıştır (Gezik, 2015: 12; Öz ve Eş'Şek'a, 2001: 130).

Yezidilerde ise Tanrı 7 melek ile birlikte Tavus Meleği'ni yaratır. Bu melekler Azâzîl, Derdâîl, İsrâfil, Mîkâil, Cebrâil, Samuel ve Nurael'dir. Bunlar sırasıyla mezhep büyükleri yahut emîrleri olan Şeyh Adî, Şeyh Hasan, Şeyh Şemseddin, Şeyh Ebû Bekir, Şeyh Sâceddin, Şeyh Sadreddin ve Şeyh Fahreddin'de bedenleşmiştir. Tavus meleği Âdem yaratıldığında ona secde etmez. Büyük bir vicdan azabı duyar, gözyaşları cehennemin ateşini söndürür. Samimiyetini gören Tanrı, ona Dünya'nın yönetimini verir ve kendi mutlak egemenlik alanına çekilir (Taşğın, 2013: 526).

Kendilerine yakın olan bu grupların kozmolojik tasavvurlarından da etkilenerek Alevîler ve Bektaşîler bugün hala neden bu anlatılara sahiptir? Niçin bu anlatıları hatırlamaya ve akıllarında tutmaya devam ederler? Tüm bu kozmolojik tasavvur içinde Alevîler ve Bektaşîler nereden geldiklerini, kim olduklarını, inançlarını, yaşama ve ölüme olan bakış açılarını, öteki ile çizdikleri sınırı açıkça ya da sembollerle anlatırlar. Yaratılış, onların hafızalarında yer ettiği şekliyle, Muhammed-Ali nurunun yaratılması ile başlar,

Cebrail'in bu nuru tanıması, Âdem'in ve Havva 'nın yaratılması, Cennet hayatı, Cennet'ten düşüş, dünya hayatı ve Güruh-ı Naci ile devam eder.

## 4.1. MUHAMMED-ALİ NURU

Yer, gök su iken, daha yaratılmış hiçbir varlık yokken Allah bir nur yaratmış ve bu nurdan sair eşyayı var etmiştir. Bu nur, Nur-ı Muhammedî 'dir. Nur-ı Muhammedî kendi bünyesinde nübüvvet ve velayet[26] nurunu birlikte barındırmaktadır. Bu tek olan nur (Nur-ı vâhid), Âdem yaratıldığında ona verilmiş, ondan da diğer peygamberlere geçmiştir. Diğer peygamberlerde velayet ve nübüvvet olarak birlikte bulunan bu nur, Muhammed ve Ali'de ikiye ayrılmıştır (Yıldırım, 2011: 62, Üzüm, 2009, Fığlalı,1991: 226).

Muhammed ve Ali'nin aynı nurun iki parçası olması ve bu nedenle Ali'nin halifelik ve imametin sahibi -Şah-ı Velâyet- olduğu inancı, Şiilik 'in en temel doktrinlerinden biridir. Ancak Alevîlik'te Muhammed ve Ali nurunun bir olduğu inancı, On İki İmam Şia'sının kurumsallaşmış mezhebi ile farklılaşır. Onun yerine Anadolu Alevîliği, Ali ve evlatlarının Muhammed ile aynı nurun parçası olduğunu savunan mistik ve tasavvufî bir mahiyet arz eder (Yıldırım, 2011: 62; Üzüm,2009).

Alevî hafızasında bu algı "yeşil deniz" ve "cevher" motifleri ile yerleşmiştir. Hem anlatılarda hem de *Buyruk'* ta yer aldığı şekliyle, Allah, önce sonsuz bir deniz yaratmış, o denize bakmış, deniz coşup dalgalanmış, içinden değerli bir cevher çıkmıştır. Bu cevher iki parçadan oluşmaktadır. Parçalardan biri yeşil diğeri de beyazdır. Beyaz olan Hz. Ali'yi, yeşil olan ise Hz. Muhammed'i temsil etmektedir (Kehl- Bodrogi,2012:123-124; Öztürk, 2009:988). Tokat'ın Zile ilçesinde yaşayan 70'li yaşlarındaki Ali Rıza A. dede bu olayı bilimsel temellere dayandırarak şöyle açıklamaktadır:

> *"Cenabı Allah dünyayı yaratırken ilk önce bir yeşil derya vardı. Bunu bilim adamları da söylerler, ilk önce su olduğunu; sonra suların çekilmesi, havaların ısınması, toprak parçaların kayaları meydana getirmesi... Sonradan Cenabı Allah o deryaya nazar etti, derya dalgalandı coştu. Bir mücevher tanesini kenara çaldı. O mücevher iki pare idi. Biri ak oldu biri yeşil."*

---

[26] Bektaşî ve Alevîler ile Şia'ya göre Peygamberin, Tanrı'dan aldığı hükümleri, ümmetine bildirmesi peygamberlik (nübüvvet, risalet) tir, o hükümlere göre, insanlar arasında hüküm sürmesi, o emirleri yerine getirmesi, yani bir devlet kurması, «velayet» tir. Ölümünden sonra peygamberlik biter, fakat «velayet», Tanrı emriyle ve kendisinin bildirmesiyle birisine kalır. Peygamberden sonra velayet, Ali'ye kalmıştır.

Söz konusu anlayışı, Şah İsmail Hatayî, Pir Sultan Abdal ve Kul Himmet'e ait olduğu belirtilen dörtlüklerde de görmek mümkündür:

*Hak Muhammed Ali üçü de nurdur*
*Birini alma sen üçü de birdir*
*Onların koyduğu bir doğru yoldur*
*Danıştı Muhammed böyle der Ali*
(Birdoğan, 2001: 70)

*Benim mürşidim Muhammed Ali'dir*
*Mürşidin dîdârı Hak dîdârıdır*
*Girebilirsen gönül evidir*
*Giremezsen sakın yerin değildir*[27]
(Özmen,1998b: 211)

*Mustafa Murtaza bir idi anda*
*Erenler gizlidir ol la mekânda*
(Gölpınarlı, 1963: 165)

Anlatılarda ve *deyişler*de Muhammed ve Ali'nin nasıl yaratıldıkları konusunda bir ayrıntı mevcut değildir. Sadece aynı nurun parçası olarak varoldukları iddia edilir. Muhammed ve Ali'nin nurlarının bir olduğunu iddia etmek, *dede*lerin şecerelerle soylarını Muhammed'e ve Ali'ye dayandırmasına olanak sağlar. Atalarının soyunu Muhammed ve Ali'ye ya da onların soyundan birine kadar süren bir *dede*, *cem* ritüelini yürütebilme otoritesini doğuştan sağlamış olmaktadır. Allah, Muhammed-Ali nurunu yarattıktan sonra kendisini tanıtacaktır. Bunun için işe önce bir grup melek yaratarak başlar.

## 4.2. MELEKLER

### 4.2.1. İlk Meleklerin Helak Olması

Yaratılan tek bir nurdan sonra, Allah bir grup melek yaratır. Bu meleklere kendisinin kim olduğunu sorar. Melekler bu soruya "Sen sensin, ben de benim" şeklinde cevap verir. Yaratılan ilk melekler, kendilerini yaratanın kim olduğunu bilemedikleri için yok edilirler. Bu durum Alevî ve Bektaşî kozmolojisi açısından önemli bir kaynak olan Yemini'nin *Faziletnâme* adlı eserinin bir bölümünde Cebrail'in kendi ağzından aktarılır:

*Beni yarattığında hayy u kadir*
*Vücuda gelmemişdi hiç mezahir*

[27] Mürşit: irşad eden, doğru yolu gösteren. Didar: yüz, çehre, görünme

*Yaratmamıştı hak arz u semayı*
*Ne arşı kürsi vü ne güni ne ayı*
*Heman birkaç feriştehleri ol hak*
*Ki benden ilerü halk itdi mutlak*
*Sual etmişti onlardan hak teala*
*Ki ben kimem diyü anlara mevla*
*Dimişler ben benem sen dahi sensin*
*Dememişler ki rabbü'l- aleminsin*
*Cevab eyle gelicek anları hak*
*Kamusın kahr kılmış hayy-i mutlak* [28]
(Tepeli, 2002: 230)

Cebrail, burada gün-ay, yer-gök ve hiçbir görünen varlık yaratılmamışken, birkaç melek yaratıldığını ve Hakk'ın onlara "sen kimsin, ben kimim?" diye sorduğunu, onların bu soruyu bilemedikleri için yokedildiğini anlatır.

Anlatılarda da yaratıcısını bilmeyen meleklerin helak olduğu belirtilir. Ali Rıza A. Dede şöyle anlatmaktadır:

*"Sonra beş tane feriştah yarattı. Ve bunlara sual etti: "Siz kimsiniz, ben kimim?" "Sen, sensin; biz, biziz." dediler. Yaratıldıklarını bilmedikleri için onları kaybetti, geldikleri yere gönderdi"*

### 4.2.2. Cebrail

*Faziletname*'de ilk meleklerin yaratılışı ve helak oluşundan sonraki kısım Cebrail'in kendisini, yaratıcısını, Muhammed- Ali nurunu tanımasını ve Ali'nin Cebrail'in üstadı olmasını anlatır (Tepeli, 2002: 230-234). İlk meleklerin yok edilmesinden sonra bir melek daha yaratılır. Bu melek Cebrail'dir. "Sen kimsin, ben kimim" sorusu ona da sorulur. Cebrail bu soru karşısında şaşırıp kalır ve bir cevap veremez. Bu nedenle ona sonsuz derya üzerinde "uç" emri verilir. Cebrail sonsuz deryada uçar ve yorulur. Konacak bir yer bulamaz. Bir süre sonra yeşil bir kubbe ve içinde bir kandil görür. Oraya konar. Daha önce cevaplayamadığı soruyu tekrar duyar: "Sen kimsin, ben kimim?" Cebrail bu soruya "Sen sensin, ben de benim" cevabını verir. Konduğu kubbe altından kaybolur ve tekrar uçmaya başlar. Cebrail üçüncü defa kubbeye konduğunda kubbeden bir ses işitir. Bu ses

---

[28] Hayy: Allah , diri, canlı kadir:kudreti mutlak olan mezahir: görünenler, eşyanın görünen tarafı ferişteh: melek kürsi : Kur'an'da, II. surenin 255. Ayetinde, Tanrı'nın, göklerle yer yüzünü kaplayan bir kürsisi olduğu anlatılır. Eskilere göre dokuzuncu kat gök, bütün evreni kaplamıştır. Bu göğün iç tarafına kürsi, dış tarafına arş diyenler olmuştur. Aynı zamanda «kürsi» yi, Tanrı bilgisi olarak tevil edenler vardır. Halk etmek: yaratmak kamusın: tamamını, hepsini kahr kılmak: mahf etmek, yok etmek, Cenâb-ı Hakkın şiddetli ve azab verici vasıflarının tecellisi.

Cebrail'e "Sen kimsin, ben kimim diye sorulduğunda, sen yaratıcısın ben yaratılmışım; sen haliksin ben mahlûkum diye cevap ver, yoksa helak olursun" der. Cebrail'e aynı soru Hakk tarafından bir defa daha sorulur. Cebrail kendisine söylenen şekilde "Sen yaratıcısın, ben yaratılmışım" cevabını verir. Bu cevap karşısında kubbeden bir kapı açılır. Cebrail bu kapıdan içeri girer. Burada bir kandilin içinde biri yeşil biri beyaz olan iki nur görür. Bu nurlar Muhammed ve Ali'nin nurudur. Cebrail'e doğru cevabı verdiren, ona yol gösteren, onun ustası ve rehberi olan ak nurdur, yani Ali'dir (Mélikoff, 2009: 46; Boratav ve Gölpınarlı, 1943:160; Sivri ve Kuşça, 2014: 185)

Cebrail'in yaratıcısını Ali'nin rehberliği ile tanıması ve vahiy meleği olması Alevî hafızasında en çok yer eden hikayelerden biridir. Amasya'nın Merkez'e bağlı köylerinden birinde yaşayan, hiç okula gitmemiş, okuma yazmayı askerde öğrenmiş olan 73 yaşındaki Ahmet A., cemlerde dinlediğini söylediği bu olayı şöyle anlatmaktadır:

> *"Cebrail'i yaradıncıh, Cebrail' dönmüş, ona da aynı soruyu sormuş. Ey Cebrail, sen kimsin ben kimim, demiş. Onlar cevap vermemişlerimiş yahtukları, bu da demiş ki, he, bu da demiş aynı sözü, sen sensin ben benim, demiş. Öyleyse demiş, otuz bin yıl uç demiş. Onlar üç teneymiş yahmış onları, buna da otuz bin yıl uç demiş. Cebrail otuz bin yıl uçmuş, düşmeli olmuş, ganatleri yorulmuş, Allah 'a müracaad etmiş: Ya Rab, sen beni yohtan yarattın, bana ceza verdin, otuz bin yıl uçtum, kanatlerim yoruldu. Vücudum yoruldu, düşmeli oldum. Bana guvvet gudret ver, demiş. O zaman Rabbilalemin buna guvvet gudret vermiş, yine sormuş... Sen kimsin ben kimim, deyincik, yine sen sensin ben benim, demiş. O zaman gine buna guvvet guduret vermiş, yine otuz bin yıl daha uçturmuş. Otuz bin yıl daha uçmuş, yine düşmeli olmuş. Yorulmuş, gine Allah 'a müracaad etmiş, ikincide. Yine sormuş, aynı cevabı alıncı otuz bin yıl daha uç demiş. Dohsan bin yıl uçup da tamamlayıncıh gine yorulmuş, düşmeli olmuş, Allah ü Tealaya müracet etmiş: Ya Rab, bana gonacah bi yer nasib et. Ahlına bu gelmiş bu kerez. Ecik ahlı başına gelmiş. Ya Rab demiş, bana gonacah bi yer nasib et de orıya gonuyum. Artıh takattan kesildim, ganatlarım yoruldu, guvvetim düştü demiş. Gonacak yer isteyincik, Rabbilalemin "Ey Cebrail, derya tarafina bah deyincik, aşağıya, derya deyin yeryüzündeki suya deyi, derya tarafina bah deyincik, şöyle bir bahsa ki Rabbilalemin yohtan bir muallah gurmuş, muallah ta bir bina, tek bina, muallahta, onu gormüş. Binanın, muallah binasının üstüne gonmuş. Gonuncuh, bir bahsa ki kenarından bi gapı açıldı. Sıçramış, o kapıya gelmiş. Bahsa ki bi gapı açıldı böyle, o gapının eşiğine gonmuş Cebrail... İçeri girmiş. İçeri girse ki bir vücut iki nur var. Bir vücudun bi tarafinda yeşil nur bi tarafinda ak nur. Takip etmiş, acaba demiş, bu yeşil nur kimin nuru bu ak nur kimin nuru... Bu kandil tek bir vücut demiş, kendi kendine. Acaba bunlar kim deyi düşünürken ak nurdan nida gelmiş. Ey Cebrail, demiş, doksan bin yıl uçtun, derdine derman bulamadın, demiş. Cezanı bitürdün. Şimdi, demiş, şimdi demiş, burdan demiş, tekrar uç, Allah 'ın seni uçurduğu mevziye çıh, Allah ı Teala sen kimsin ben kimim sorarsa, sen de ki: Sen ahirsin, ben mahlukum. Sen yaradıcısın, ben yaradılmışım de, derdine derman etsin Allah, demiş. O zaman ya ak nur, sen kimsin demiş Cebrail. Ben, demiş, ben, demiş, Ali-ül Mürteza'yım. Ben demiş, ahır zamanda ahır zaman peygamberine, demiş, Allah 'ın aslanı olarahtan dünyüya gelecağam, Zülfügar elimde dünya halkını demiş din-i İslam yapacağm, demiş. Mürtaza Ali'yim demiş. O zaman böyle yapıncıh hemen o iki nura secde etmiş, takip ettuğun yeşil nur da demiş, ahir zamanda gelen benim ceddim Muhammed Mustafa nuru o da demiş. Onlar orda ustalık yapmış, Cebrail'e. Cebrail bi secde etmiş ordan, bismillah demiş, uçmuş, Rabbilalemin'in huzuruna uçuncuh, çıkıncıh Rabbilalemin'in hizasına, yine sormuş Allah ü Teala. Ya Cebrail, sen kimsin ben kimim*

> *deyincik, Ya Rab sen haliksin ben yaradılmışım, sen haliksin ben mahlukum, sen yaradıcısın ben yaradılmışım, deyincik, ustana rahmet, atana rahmet, ustana rahmet, demiş, usta ağzından doğru cevabı almışsın."*

Anlatıdaki benzer motifler Ehli- Haklar'ın yaratılış efsanelerinde de vardır. Ehl-i Haklar'ın efsanesine göre, Tanrı bir incinin içindedir. Sonsuz deniz üzerinde yüzen Bünyamin'i görür ve ona "sen kimsin, ben kimim" diye sorar. Bünyamin "Sen sensin, ben de benim" diye cevap verir. Bu soru Bünyamin'e üç defa sorulur ve her defasında kanatları yakılarak yeni bir formda tekrar yaratılır. Doğru cevabı verdiğinde Tanrı ile birlikte bir hava kabarcığının içine girer ve orada diğer üç meleği -Davud, Pir Musi ve Razbar- görür. Razbar bir somun ekmek getirir, bunu altı parçaya böler, iki parçasını Tanrı, diğerlerini melekler alır. Melekler "Hu" diye bağırarak bu ekmekleri yerler ve dünya yaratılır (Moosa,1987: 203). Yezidîler'de ise deryanın üzerinde uçan ve Tanrı'yı tanımaya çalışan Tavus Meleği'dir. Tavus Meleği'ne Tanrı tarafından kim olduğu sorulur. O "sen sensin, ben de benim" cevabını verir. Tanrı kibri yüzünden onu kovar. Tavus Meleği ebediyet ağacına konmuş bir kuştan "Sen yaratıcısın, ben yaratılmışım" demeyi öğrenir ve Tanrı'dan bu sözle af diler (Bilge, 2013:139).

Alevilerde oldukça yaygın olan bir diğer anlatıda, Cebrail kubbeye girdiğinde ak ve yeşil nur yerine nurlar içinde oturan bir kadın görür. Bu kadın Fatımatu'z Zehra'dır. Cebrail kadına kim olduğunu sorar. Fatma, ahir zaman nebisi Muhammed Mustafa'nın kızı olduğunu söyler. Cebrail, Fatma'nın başındaki taç, belindeki kemer ve kulağındaki küpeleri sorar. Fatma Cebrail'e başındaki tacın babası Muhammed Mustafa, belindeki kemerin eri Ali, kulaklarındaki küpelerin de çocukları Hasan ve Hüseyin olduğunu öğretir. Çorum'da şehir merkezinde yaşayan, eski yazı bilen ve Alevi hocalığı yapan 76 yaşındaki Ali K. Bu olayı şöyle anlatmaktadır:

> *"…Cebrail üçüncü sefer otuz yıl daha dönüncü doksan yıl gök yüzünde celvan ediyor. Cebrail'in kanetleri ve saçları ağırmaya başlıyor. Allah buyuruyor ki "yoruldun Cebrail'im…Kapıya vurduğun zaman, sen kimsin dediği, cevap geldiği zaman sen yaratıcısın ben yaratılmışım diye cevap ver be Cebrail'im!" diyor… "Eyvallah Sultan'ım" diyor. Ve üçüncü sefer konup kubbenin eşiğinde secda ettiğinde içerden bi nida geliyor: "Ey mihman, sen kimsin?" "Sen yaratıcısın, ben yaratılmışım, sen haluksun, ben mahluğum" diyor Cebrail ve kapı açılıyor. İçeri giriyor ki bir kubbenin üzerinde bir hatun oturuyo altın bir köşkün, kubbenin üzerinde… "Kimsin ey Allah 'ın kulu hatun?" diyo Cebrail. "Fatimetiz Zehra'yım" diyo. "Peki…başındaki tac nedir?" diyo. "Atam Muhammed Mustafa'dır" diyo. "Peki… Kulaklarındaki küpeler var; bunlar kimdir?" diyo. "Şebber'le Şübber… Hasan'la Hüseyin'dir" diyo. "Peki…Belindeki kemer-best nedir?" diyo. "Erim…Aliyel Murtaza'dır." Beş esmayı burda mevcut buluyo."*

Cebrail'in Muhammed-Ali nurunu tanıması anlatısından farklı olarak bu anlatıda, "sen kimsin, ben kimim?" sorusu Allah tarafından değil, Fatma tarafından sorulur. Cebrail "sen yaratıcısın, ben yaratılmışım" cevabını, Allah'a değil, Fatma'ya verir. Bu anlatı, Fatma'ya "yaratıcı" olarak büyük bir kutsallık atfeder. Anlatıda Fatma'nın rolü, Antik Çağ mitlerinde yaratılışın kaynağı olan ve hayat veren "Ana Tanrıça" ya da" Ulu Ana" motifini hatırlatır niteliktedir. Bunun yanında Fatma, çoklukta birliği ifade eder. Beş esmanın birliğini temsil ederek, kutsal soyun taşıyıcısı ve aktarıcısı olmuştur. Ancak Fatma ne sadece Muhammed'in kızı ne Ali'nin eşi ne de Hasan ve Hüseyin'in annesi olarak tanımlanabilir (Şeriati, 2010). Fatma tüm bunlardan izler taşıyan ama aynı zamanda bambaşka özellikleri olan, kutsal kadındır. Muhammed, Ali, Hasan ve Hüseyin, Fatma olmadan tanımlanamaz.

Şii ve İsmailî gnostik literatürde de bu mefhuma rastlanır. *Kur'an*'da yer alan "nur" (Allah bir nur yarattı, bu nur Muhammed'in nuruydu ve sair eşya bu nurdan varoldu) anlayışı tekrar yorumlayarak, bu nurun Fatıma'nın nuru olduğunu iddia edilmiştir. Bir kandilin içinde mükemmel ışığı ile parlayan Fatıma, imamların ve Hüseyin'in nurunu taşımaktadır. Dolayısıyla Fatma'ya doğaüstü bir "yaratıcı güç" özelliği atfedilmiştir (Cortese ve Calderini, 2006: 6).

Bu anlatı, içeriği aynı olmakla beraber, Âdem'in Cennet'i gezerken Fatma'yı görmesi şeklinde de bilinmektedir. Âdem de Cebrail gibi Hz. Fatma'yı ve Ehl-i Beyt'in nurunu Cennet'te görmüştür. Bu konuya ileride değinilecektir. Anlatılar, biri kandilde diğeri Cennet'te, biri dünya yaratılmadan diğeri ise Âdem'in Cennet'e girmesi sırasında olmak üzere iki farklı mekân ve zamanda geçse de bundan çıkarılacak ortak payda, Alevî ve Bektaşî hafızasında Ehl-i Beyt nurunun dünya yaratılmadan önce var olduğu ve ilk melek ve ilk insandan da önce yaratıldığı algısının yerleşikliğidir. Bunun da ötesinde, dünya zaten Fatma'nın bedeninde bütünleşmiş Ehl-i Beyt'in nuru vasıtasıyla ve Ehl-i Beyt için kurulmuştur.

## 4.3. DÜNYA

Yaratılış ile ilgili birçok mitte, Dünya'nın yaratılışı başlangıçtaki kaos durumuna bir düzen verme eylemi olarak görülür. Antik çağ mitoslarının hiçbirinde yoktan var etmeyle

karşılaşılmaz (Hooke, 2002: 30). Evrende hiçbir eşya yokken suların var olduğu, gök ve yerin başlangıçta birbirine bitişik olduğu inanışı birçok mitolojik hikâyede görülür. Sümer yaratılış mitolojisinde, hiçbir şey yokken, Tanrıça Nammu adında uçsuz bucaksız bir su vardır. Tanrıça o sudan yüksek bir dağ çıkarır. Oğlu Hava Tanrısı Enlil o dağı ikiye ayırır. Üstü, Gök Tanrısı(An) ve altı da Yer Tanrısı(Ki) ile Hava Tanrısı(Enlil) alır. Bilgelik Tanrısı ile Hava Tanrısı yeri, bitkiler, ağaçlar ve sularla donatır. Hayvanlar yaratılır ve hepsini idare idecek Tanrılar meydana getirir (Kramer, 64-69; Çığ, 2015: 42; Hooke, 2002: 30). Babil yaratılış mitosuna göre başlangıçta tatlı su okyanusu Apsu ile tuzlu su okyanusu Tiamat'tan başka bir şey yoktur. Onlar birleşerek, yaşamı meydana getirecek diğer tanrıları oluşturur. Bir savaş sonucu Marduk'un Tiamat'ı ikiye ayırmasıyla da gök ve yeryüzü oluşur. Mısır mitolojisinde güneş tanrı Atum-Re, ilksel okyanus olan Nun'un içinden doğar ve diğer tanrıları bir tepenin üzerinden var ederken görülür (Hooke, 2002: 52-87; Eliade, 2003: 90-93). Türk yaratılış mitolojisinde Tanrı Ülgen yer ve göğün olmadığı, konacak bir yerin bulunmadığı büyük denizin üzerinde uçmaktadır. Yaratıcı sözü Ülgen'e söyleten Ak- Ana ise büyük denizin dibinde yaşamaktadır. (Ögel, 1998:431- 444). Kutsal kitaplarda da bununla ilgili ayetler mevcuttur. *Tevrat*'ta yeryüzünün yaratılışı şu şekilde anlatılır:

> *"Tanrı'nın Ruhu suların üzerinde hareket ediyordu. Tanrı ışığın iyi olduğunu gördü ve onu karanlıktan ayırdı. Işığa "Gündüz", karanlığa "Gece" adını verdi. Akşam oldu, sabah oldu ve ilk gün oluştu. Tanrı, "Suların ortasında bir kubbe olsun, suları birbirinden ayırsın" diye buyurdu. Ve öyle oldu. Tanrı gökkubbeyi yarattı. Kubbenin altındaki suları üstündeki sulardan ayırdı. Kubbeye "Gök" adını verdi. Akşam oldu, sabah oldu ve ikinci gün oluştu. Tanrı, "Göğün altındaki sular bir yere toplansın, kuru toprak görünsün" diye buyurdu ve öyle oldu. Kuru alana "Kara", toplanan sulara "Deniz" adını verdi. Tanrı bunun iyi olduğunu gördü."* (Yaratılış, 1:2-9)

*Kur'an*'da ise

> *"İnkâr edenler, göklerle yer bitişik bir halde iken bizim, onları birbirinden kopardığımızı ve her canlı şeyi sudan yarattığımızı görüp düşünmediler mi? Yine de inanmazlar mı?* (Enbiya, 21/30)

ayeti bu algının yerleşikliğini anlatır biçimdedir**.**

Alevîlikte dünyanın yaratılışı anlatısı ise yer ve göğün başlangıçta bir ve suyla kaplı olduğu anlayışı ile paraleldir. Başlangıçta sonsuz ve aşkın bir deniz vardır. Muhammed-Ali'nin nurunun ve Cebrail'in yaratılmasından sonra bu aşkın denizin üzerinde Dünya kurulur. Anlatılarda Dünya'nın yaratılması emrinin Tanrı tarafından verildiği kesin

olmakla birlikte, bu eylemi kimin gerçekleştirdiği çoğu zaman değişir. Bir anlatıda Tanrı, insan sıfatına bürünmüş ve dünyaya toprak serperek karaları var etmiştir. Ahmet A. dede bu olayı şöyle anlatmaktadır:

> *"...Rabbilalemin silkiniyi beni âdem sıfatını aliyı elini uzadiyı deryaya, deryanın altından bi avuç top... Eline gum toprah alıyi eline, gum alıyi... O gudret eliyle o deryaya saçıncıh, o saçtığı toprah deryada düştuğu, yere düşüncüh, deryanın yüzüne düşüncük, altı gunde bu yeryüzü hasıl oluyı altı gunde yeryüzü hasıl olduhtan sonra, toprağın duştuğu yerler yeryüzü toprah olarahtan yeryüzü haline geline geliy, toprağın değmeduğu, varmadığu derya da, yanı deniz de şindiki denizler halinde okyanuslar halinde galıyı. Denizler, toprah az olarahtan, yeryüzü olarahtan, denizler çoh olarahtan dünya bu şekli alıy o zaman. Altı gunde yeryüzü meydana geliyi."*

Anlatı, kendi içinde Şamanist kaynaklı "Tanrı'nın insan şekline girmesi" (antropofani), Zerdüştlük ve *Tevrat* kaynaklı "dünyanın altı günde yaratılması motiflerini" (Ocak, 2012) içerir. İnsan şekline girmiş olan Tanrı elini denizin dibine uzatmış ve dünyayı oluşturacak toprağı almıştır. Toprağı denizin üzerine saçmış, toprağın değdiği yerler karayı, değmediği yerler ise denizi oluşturmuştur.

Bazı anlatılarda Dünya'daki karalar Cebrail'in deryaya saçmış nurdan oluşmuştur. Cebrail, kandilde Fatma'nın ve onda şekillenen Ehl-i Beyt'in nurunu görmüştür. O kandilden, bir nur parçası alır ve deryaya saçar. Daha sonra karalar oluşur, sular çekilir ve melekler vazifelendirilir. Dünya, Hz. Fatma'dan alınan nurdan, cevherden yaratılır. Tokat'ın Niksar ilçesine bağlı bir köyde yaşayan 79 yaşındaki Sadık D. dede, bu olaydan şöyle bahseder:

> *"Cebrail, Hazreti Fatma'dan cevher aldı. Yeryüzüne saçtı. O kubbenin içerisini süpürüp de attığı zaman karalar var oldu, sular çekildi. Dünya kurudu, toprak oldu. Dört melek vazifelendirildi."*

## 4.4. ÂDEM

### 4.4.1.Yaratılışı

İlk insanın yaratılış amacı ve şekli, yaratılış mitolojilerinin en heyecanlı ve en uzun kısımlarından biridir. Tüm antikçağ mitoslarında ve kutsal kitaplarda insanların yaratılışının en önemli amacı Tanrı'nın hizmetinde bulunmaktır. Sümer yaratılış mitosuna

göre insanlar, Tanrıların yiyecek hazırlamak gibi işlerin çokluğundan yakınmaları ve bu işleri yaptıracak birilerini bulması için Tanrıça Nammu'ya yalvarmaları sonucunda yaratılmıştır. Deniz Tanrıçası Nammu, Bilgelik Tanrısı' ndan bilgisini ve marifetini göstermesini istemiş, o da yumuşak kilden şekiller yaparak Nammu'dan bu yaratıklara tanrıların görüntüsünü koymasını söylemiştir. Mısır mitolojisinde insan, yaratılışı fazla önemsenmeyen bir şekilde, Khunum'un onu, çömlekçi çarkında şekillendirmesiyle var olmuştur. Babil tanrıçası Aruru ya da Tanrı Ea ise insanı topraktan yoğurmuştur (Hart, 2010:40-41; Schipper, 2012:57; Hooke, 2002:88). Türk mitolojisinde Tanrı Ülgen bir gün denize bakarken birden bir toprak parçası ve onun üzerinde bir miktar kil görür. Bu kile bakar "*insan oğlu bu olsun, insana olsun baba"* der ve insan gibi bir şekil görümeye başlar (Ögel, 1998: 435). Pehlevi metinlerinde insanlar Keyumers'in de kendisinden yaratıldığı çamurdandır (Yonar, 2015:314). Tek Tanrılı dinlerin kitaplarda ise ilk insan, Âdem, Tanrı'yı bilmek, bildirmek ve ona kulluk etmek için topraktan yaratılmıştır.

Âdem, tüm insanlığın babası olarak, uzun bir peygamberler silsilesinin ilk üyesidir. Onun yaratılışı, dünya hayatının başlangıcının göklerdeki ilk adımıdır. *Tevrat*'ta, insanın yaratılışı, iki farklı şekilde yer alır. İlki sürgünden sonra İsrail geleneğini toplayıp düzenleyen "rahip kökenli" derleyicisinin[29], ikincisi ise daha eski ve İsrail'in krallık dönemindeki sözlü ve yazılı eski tarih geleneklerini derleyen "Elohimci ya da Yehovacı" olarak bilinen okulun çalışmasının ürünü olarak görülür. "Rahip kökenli" olan ilkinde, evren ilk durumunda sulardan var olmuş bir kaostur, düzene sokulmuştur. Yaratılış, Elohim'in her bir işi bir günde yaptığı 6 günlük bir süreçtir. Yaratılış sırası; ışık, gök kubbe, kuru toprağın oluşması ve yeryüzü toprağının sulardan ayrılması, bitkilerin yaratılışı (sırasıyla otlar, sebzeler ve ağaçlar), göksel cisimlerin yaratılışı, kuşların ve bitkilerin yaratılışı, hayvanlar ve insanın kadın ve erkek olarak ayrı ayrı yaratılışı şeklindedir. Daha eski olan "Elohim ya da Yehovacı" versiyonunda ise evren ilk yaratıldığında susuz boş bir topraktır. Yaratılış eylemi Yehova Elohim'e yüklenmiş ve ne kadar sürdüğü bilinmemektedir. Yaratılış sırası: Tozdan insanın yaratılışı, Doğu'da Aden'deki Bahçe (Cennet)'nin yaratılışı, içlerinde "Yaşam ağacı" nın ve "İyiyi Kötüyü

---

[29] Kyros'un liberal politikalarının bir sonucu olarak küçük bir sürgünler grubunun Babil'den dönmesinden sonra Yeruşalim (Kudüs) 'de Tapınak'ın yeniden yapılıp, kültün yeniden kurulması üzerine "yazıcılar" denen prototipini rahip ve yazman Ezra'nın oluşturduğu bir rahipler sınıfı, kendilerini halklarının hukuk ve tarih geleneklerini incelemeye verme yoluna gittiler." Eski Ahit" dediğimiz kitaplar derlemesi biçimi, bu sofu ve bilgin insanların ürünüdür. Bkz. Hooke, 2002, s. 161-162.

Bilme Ağacı" nın da bulunduğu her türlü ağacın yaratılışı, evcil, yabanıl hayvanlar ve kuşların yaratılışı, Adam'dan kadının yaratılışı şeklindedir (Hooke, 2002: 145-150).

*Tevrat'taki* ilk yaratılış hikayesinde Tanrı insanı şu şekilde yaratır:

> *"Tanrı insanı kendi suretinde yarattı, onu Tanrı'nın suretinde yarattı. Onları erkek ve dişi olarak yarattı. Onları kutsayarak, "Verimli olun, çoğalın" dedi, "Yeryüzünü doldurun ve denetiminize alın; denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, yeryüzünde yaşayan bütün canlılara egemen olun. İşte yeryüzünde tohum veren her otu, tohumu meyvesinde bulunan her meyve ağacını size veriyorum. Bunlar size yiyecek olacak. Yabanıl hayvanlara, gökteki kuşlara, sürüngenlere –soluk alıp veren bütün hayvanlara– yiyecek olarak yeşil otları veriyorum." Ve öyle oldu. Tanrı yarattıklarına baktı ve her şeyin çok iyi olduğunu gördü. Akşam oldu, sabah oldu ve altıncı gün oluştu."* (Yaratılış, 1:26-31)

İkinci hikâye ise şöyledir:

> *"RAB Tanrı göğü ve yeri yarattığında, yeryüzünde yabanıl bir fidan, bir ot bile bitmemişti. Çünkü RAB Tanrı henüz yeryüzüne yağmur göndermemişti. Toprağı işleyecek insan da yoktu. Yerden yükselen buhar bütün toprakları suluyordu. RAB Tanrı Âdem'i topraktan yarattı ve burnuna yaşam soluğunu üfledi. Böylece Âdem yaşayan varlık oldu."* (Yaratılış, 2: 4-7)

*Kur'an'da* ve İslamî kaynaklarda Âdem'in yaratılışı daha ayrıntılı anlatılır. Âdem'in varoluşu, Allah 'ın onu yaratmaya karar vermesiyle başlar. O, meleklerine yeryüzünde bir halife yaratmaya karar verdiğini bildirir. Melekler, bu duruma oldukça şaşırır ve Allah 'a niçin yeryüzünde fesat çıkaracak bir canlı yaratmak istediğini sorar. Allah, bazı şeyleri yalnızca kendisinin bileceğini belirtir. Âdem'i yaratmaya kararlıdır:

> *"Hatırla ki Rabbin meleklere: Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, dedi. Onlar: Bizler hamdinle seni tesbih ve seni takdis edip dururken, yeryüzünde fesat çıkaracak, orada kan dökecek insanı mı halife kılıyorsun? dediler. Allah da onlara: Sizin bilemiyeceğinizi herhalde ben bilirim, dedi"* (Bakara, 2/30).

Alevîlikte Âdem'in yaratılışına karar verilmesi ile ilgili anlatılar *Kur'an'*dakini destekler niteliktedir. Amasya'da yaşayan ve ilkokul 3'e kadar okumuş olan 73 yaşındaki Zeynel O. dede Adem'in yaratılışına karar verilmesi hadisesini şu şekilde anlatır:

> *"Melekleri bir araya çağırdı Cenabı Hak. Ben bir âdem yaratacağım dedi. Melekler dedi ya Resul ne gerek var âdem yaratmaya. Biz senin hizmetini mi yapmıyoz bir hatamız mı var. Yok siz benim istediklerimi yapıyonuz. Fakat siz meleksiniz ben size hırs vermedim, nefis vermedim, damak vermedim. O Âdeme bunların hepsini verecem dedi. Bunları öldürüp nefsini hırsını sizlere ve bizlere ibadet edecek. Benim işime karışmayın ben sizlerin ne yapacağınızı bilirim siz bilmezseniz. Benim işime karışmayın dedi. Melekler özür dilediler. Ya Resul hata mı ettik bizi bağışla dediler. Allah hoşgördü tabi."*

Âdem'in bir "halife" olarak yeryüzünde var olacak olması, onun Allah 'ın yeryüzündeki vekili, yeryüzünde onun hükümlerini yaşatan, uygulayan, dünyayı imar, insanları idare ve terbiye eden, dünyadaki diğer bütün canlılardan üstün olan, onları emri altına alan varlık olacağı anlamını taşır (Bolay, 1988: 359). Bu nedenle yaratılacak olan yeni varlık her anlamda özel olmalıdır.

*Kur'an'*da Âdem'in topraktan yaratıldığına dair birçok ayet vardır. Bu ayetlerde Âdem'in, süzme çamurdan, pişmiş çamura benzer balçıktan, topraktan yaratıldığı belirtilir:

> *"Allah insanı, pişmiş çamura benzeyen bir balçıktan yarattı."* (Rahman, 55/14).
>
> *"Andolsun biz insanı, çamurdan (süzülüp çıkarılmış) bir özden yarattık."* (Mu'minun, 23/12).
>
> *"Allah nezdinde İsa'nın durumu, Adem'in durumu gibidir. Allah onu topraktan yarattı. Sonra ona "Ol!" dedi ve oluverdi.*" (Âl-i İmran, 3/59).
>
> *"O (ki Allah) yarattığı her şeyi güzel yapmış ve ilk başta insanı çamurdan yaratmıştır"* (Secde, 32/7)."
>
> *"Sizi bir çamurdan yaratan, sonra ölüm zamanını takdir eden ancak O'dur. Bir de O'nun katında muayyen bir ecel (kıyamet günü) vardır. Siz hâla şüphe ediyorsunuz*" (En'am, 6/2).
>
> *"Ey insanlar! Eğer yeniden dirilmekten şüphede iseniz, şunu bilin ki, biz sizi topraktan, sonra nutfeden, sonra alakadan (aşılanmış yumurtadan), sonra uzuvları (önce) belirsiz, (sonra) belirlenmiş canlı et parçasından (uzuvları zamanla oluşan ceninden) yarattık ki size (kudretimizi) gösterelim. Ve dilediğimizi, belirlenmiş bir süreye kadar rahimlerde bekletiriz; sonra sizi bir bebek olarak dışarı çıkarırız. Sonra güçlü çağınıza ulaşmanız için (sizi büyütürüz). İçinizden kimi vefat eder; yine içinizden kimi de ömrün en verimsiz çağına kadar götürülür; ta ki bilen bir kimse olduktan sonra bir şey bilmez hale gelsin. Sen, yeryüzünü de kupkuru ve ölü bir halde görürsün; fakat biz, üzerine yağmur indirdiğimizde o, kıpırdanır, kabarır ve her çeşitten (veya çiftten) iç açıcı bitkiler verir"* (Hac, 22/5).
>
> *"Andolsun biz insanı, (pişmiş) kuru bir çamurdan, şekillenmiş kara balçıktan yarattık."* (Hicr, 15/26).

Alevîlikte de Âdem, diğer mitolojik, kutsal anlatılara paralel bir şekilde topraktan yaratılmıştır. Melekler bir insanın yaratılması düşüncesine ikna olduktan sonra Allah, Âdem'i yaratmak için, meleklerinden, dünyanın her bir yerinden toprak getirmelerini ister. Cebrail, bu görev için gönderilir ancak toprak yeryüzünde bozgunculuk yapacak bir varlık için kendisinden parça vermek istemez, feryat eder. Cebrail eli boş döner. Daha sonra sırayla Mikail ve İsrafil gönderilir. Onlar da toprağı alamadan dönerler. Bu defa Azrail gönderilir. Toprak yine parça vermek istemez. Ancak Azrail, Allah 'ın emrine karşı gelemeyeceğini, toprağı emanet olarak alacağını ve zamanı geldiğinde geri vereceğini

söyler. Toprak böylece kendisinden parça vermeye razı olur. Azrail, dünyanın her bir yanından birçok renkte toprak alır ve Allah 'ın huzuruna götürür. Ahmet A. dede bu olayı şöyle anlatmaktadır:

> *"Dört büyük meleke, dört büyük melekeye emir veriyi. Cebrail'i gönderiyi, get yeryüzünden diyi, toprah al gel. Âdemi yaradacağım. Bu emri verdikten sonra Cebrail Mekke'deki, şindiki Kâbe olan yere eniyi, yeryüzüne eğiliyi toprah alacağı zaman Rabbilalemin toprağa dil veriyi, toprah dile geliyi: Ey Cebrail, Allah 'tan emir getirdin mi ki, bizi yaradan Allah 'tan emir getirdin mi ki biz sana toprağı verek... Sen emirsiz geldiysen, diyi, seni Rabbilalemin yahar, yahar... Toprağı emir verilmiş. Vermeyincik Cebrail eli boş döniyi. Ondan sonra Mekail'i gönderiyi, Mekail de aynı sözü söyliyi. İsraifl'i gönderiyi. İsrafil'e de aynı sözü söyliyi, vermiyolar toprağını. Dördüncüde Azrail'i gonderiyi. Azrail gelincik, ona da aynı soruyu soruyolar. O da diyo ki ben toprağı Allah 'ın emriyle diyo, sizden ödünç istiyom, ödünç... Allah -ı Teala sizin verdiğiniz toprahtan bir âdem yaratacah, o âdem Allah 'ın verdiği ömür üzere yaşıyacak, Allah 'ın verdiği alın yazısı ömrü bitinci, o toprahtan yarattığı âdemin cesedi size ruhu Allah 'a gedicek, teslim olucah. O zaman ona toğrağı veriyola, veriyi, toprah gonullü ona teslim oluyu. Toprağı alıp getirüyü,"*

Anlatıya göre toprak dile gelmiş ve kendisinden bir parça vermek istememiştir. Ancak Azrail, topraktan parçayı ödünç olarak alacağını belirterek, onu ikna etmiştir. Toprağın parçasının ödünç olarak alınması, insanı oluşturacak ana maddenin geri verileceği, yani bedeninin kendi özüne geri döneceği anlamını taşır. Bu aynı zamanda insanın "ölümlü" olacağının sinyalidir.

Ehl-i Haklar' ın Âdem'in yaratılmasıyla ilgili anlatısında da benzer motifler görülür. Tanrı Âdem'i yaratmaya karar verir. Ancak Cebrail buna karşı çıkar. Tanrı Cebrail'den Âdem'in yaratılması için toprak almaya gitmesini söyler. Cebrail bunu reddeder. Bunun üzerine Tanrı, İsrafil ve Mikail'i gönderir. Ancak onlar da almadan dönerler. Son olarak gönderilen Azrail, Tanrı'nın emrettiğine uyarak toprağı alıp getirir. Tanrı bu toprağı Cebrail'e verir ve insanı kendisinin ve Ehl-i Beyt'in imajında yapmasını söyler. İnsanın Tanrı'nın ve Ehl-i Beyt'in imajında yaratıldığı düşüncesi, Şiilerin, Ehl-i Beyt ve imamlara kutsallık atfetmesine ve Müslüman toplumunu kimin yöneteceğine dair iddialarını meşrulaştırmalarına imkân sağlar (Moosa,1987:202).

Âdem, yaratıcısı için özel bir varlık olduğundan, yaratılacağı toprağın alınacağı mekânının da aynı özel anlamı taşıması gerekir. Hacı Bektaş Velî'ye atfedilen *Makâlât* adlı eserde Âdem'in toprağının Dünya'nın neresinden alındığı ile ilgili ayrıntılı bilgi mevcuttur. Buna göre Âdem'in her bir organı için Dünya'nın farklı yerlerinden toprak getirilmiştir. Yüzü Medine, başı Beytu'l Mukaddes (Kudüs), ağzı Medine'nin batı yakası, dişleri Harezm, kolları Yemen ve Taif, tırnakları Hıtay, göğsü Irak, zekeri (penis)

Hindistan, hayâları İstanbul, ayakları da Türkistan toprağından yapılmıştır (Yılmaz, 2007: 110-113).

Bektaşî literatüründe Âdem'in dört unsurdan varolduğu anlayışı mevcuttur. *Makalat*'ta anlatıldığına göre insan, 4 türlü nesneden yaratılmış, dört türlü hali ve dört türlü arzusu vardır. İlk önce topraktan, ikinci olarak sudan, üçüncü olarak ateşten, dördüncü olarak da rüzgârdan yaratılmış ve insanlar 4 bölüğe ayrılmıştır. Bu dört bölük *abid*ler, *zahid*ler, *arif*ler ve *muhib*lerdir. *Abid*ler rüzgârdandır. *Zahid*lerin aslı od (ateş) dandır. *Arif*ler sudan, *muhib*ler ise topraktandır (Yılmaz, 2008: 46-59). İnsanın dört unsurdan yaratıldığı algısı, Hurufiler'de mevcuttur (Usluer, 2009: 306-332). Budizmde de yaratılan ilk dört nesne su, ateş, rüzgâr ve topraktır: bu dört nesneden diğer her şey yaratılmıştır. İran, Çin ve Eski Türklerde de dörtlü ya da beşli unsur telakkisini görmek mümkündür (Ocak, 2012: 239-240).

Yeniçeriliğin lağvedilmesiyle birlikte Amasya'ya sürgün edilen ve şiirlerini *Hasretî* mahlası ile yazan Hamdullah Çelebi, *Miraçlama* olarak bilinen ve *cem*lerde semah dönerken okunan *nefes*ine Âdem'in 4 unsurdan yaratıldığını belirterek başlar. Hak *"kün"*, yani *"ol"* emri ile yer ile göğü, ondan sonra da Adem'i dört unsurdan, ateş, su, toprak ve rüzgârdan yaratır:

*Kün dedi karar etti*
*Yeri göğü arşullahı*
*Çar anasırdan yarattı*
*Âdem-i safiyullahi* [30]

(Özmen, 1998c: 206)

16. Yüzyıl ozanlarından *Viranî'* de de dört unsuru görebiliriz. Viranî aşağıdaki *nefes*te dört unsurun başında bir tac olduğunu, insanın topraktan yaratıldığını belirtir:

*Çar anasır sikkemizdir âdem- i hâkî biziz*
*Murteza'dan destur olsa eylesem bu sırrı faş*[31]

(Özmen, 1998b: 452)

[30] Kün: Allah 'ın "ol" emri. Çar: dört. Anasır: unsurlar. Safiyullah: Âdem'in isimlerinden biri, tertemiz

[31] Sıkke: başlık, taç. Hâki: toprak rengi, toprakla alakalı. Murteza: Ali'nin isimlerinden biri, seçilmiş, beğenilmiş. Destur: izin, müsaade. Fâş: meydana çıkmış, açığa çıkmış.

Dünya'nın dört bir yerinden getirilen toprak parçaları toplanıp yığıldıktan sonra Âdem'in bedeni yapılacaktır. Bu görev meleklere verilir. Melekler, Âdem'in toprağını yoğururlar ve kalıbını yaparlar. Ancak başına şekil veremezler. O zaman Allah, meleklere, Âdem'in başını kendi suretine bakarak yapmalarını emreder. İnsanın, tanrının görüntüsünde yaratıldığı kabulü, antik çağ mitoslarında ve kutsal kitaplarda da yer almaktadır. Alevîlik anlatılarında Tanrı Adem'in yaratılacağı sırada insan sıfatına bürünmüştür. Melekler ona bakarak Âdem'in başını yaparlar. Amasya'nın Merkez'e bağlı köylerinden birinde yaşayan Nuri K. bu olayı şöyle anlatmaktadır:

> *"…Cenab-ı Rabbülalemin emir verdi. Âdem'in yaratılması için kalıbını yapın dedi. Âdem'in kalıbını yaptılar fakat gırtlaktan üstünü oldurup yapamadılar. Gırtlaktan üstünü yapamayınca Cenab-ı Rabbülalemin o meleklere şöyle hitap etti: "Ey meleklerim, Âdem'in gırtlaktan üstünü benzetmek için, yapabilmek için benim cemalime bakın" dedi. Derken… İnsanoğlunun gırtlaktan üstünü setetmek, setedenin derdine derman olmaz derler. Çünkü, Allah 'ın nuru insanın cemalind*e. *O zaman dedi kendi cemalini göstertti. Dört feriştah Allah 'ın cemaline bakarak Âdem'in gırtlaktan üstünü de benzettiler. Fakat bu kalıbı yaptıktan sonra oraya bıraktılar. Onların görevi orada bitti."*

"Tanrının insan şeklinde görünmesi" motifi, Alevi ve Bektaşi anlatılarında sık karşılaşılaşılan bir motiftir. Örneğin, *Buyruk*'ta Tanrı'nın on dört yaşında, ayın on dördü gecesi gibi ve günün kaba kuşluk vaktinde bir güzel bakire kız suretinde göründüğü yazılıdır. Ayrıca Hak Teala'nınn müslim ve derviş ve sufi kullarına yedi kimsenin suretinde görüneceği açıklanır: Birinci: kendi suretinde, ikinci: üstad suretinde, üçüncü: pir (ihtiyar) suretinde, dördüncü kendinin sevdiği suretinde, beşinci: on dört yaşında mâsum pak suretinde, altıncı: muhabbeti (karısı) suretinde, yedinci: otuz üç yaşında Cennet ehli suretindedir (Ocak, 2012:161).

İnsanın torpaktan yaratıldığı ile ilgili bir başka anlatıda, Âdem'in toprağının Hz. Ali tarafından yoğrulduğu ve toprağa suyu Cebrail'in döktüğünü belirtilir. Tokat'ın Merkez'e bağlı köylerinden birinde yaşayan, bir Alevi hocasının kızı olan, hiç okuma yazma bilmeyen ancak babası ve kardeşinin anlattıklarından dinledikleriyle bilgi sahibi olan Medine A. şöyle anlatmaktadır:

> *"Allah dünyayı yarattıktan sonra melekler toprağı getiriyolar. Toprak önce vermiyor toprağını. Ben vermem diyo. Getiriyolar kalıbı şuraya, yapıyolar. Hz. Ali efendimiz yoğuruyo, Cebrail su döküyo. Hem malımsın hem şahımsın hem dergahımsın. O zaman bilmiyoz kaç sene kaldı kalıpta o balçık. Balçık derler toprağa."*

Bu anlatının izlerine Medine A.'nın da talibi olduğu ocağa ismini veren 16. Yüzyıl aşıklarından Kul Himmet'in dizelerinde rastlamak mümkündür. Bu dizelerde Kul Himmet, Cebrail'in Âdem'in toprağını yoğurmasından önce, Hakk'ın ruhlar aleminde yarattığı tüm ruhlara sorduğu "Ben sizin rabbiniz değil miyim?" sorusunu hatılatır. Burada Hakk'ı inkâr edenler, sır alemini bilmeyenlerdir.

*Değme arif bu sözümü bile mi*
*Münkirler ne bilir sırr- ı alemi*
*Yoğurmazdan evvel Cibril Âdemi*
*Ruhlar idi Hak'la buluşan hacı*

(Özmen, 1998b: 320)

Âdem'in kalıbı, can verilmeden önce belli bir süre bekleyecektir. Bu süre anlatılarda 7 yıl ya da 70 yıl, 40 yıl ya da 1000 yıl gibi süreler olabilir. "*İnsanın üzerinden, henüz kendisinin anılan bir şey olmadığı uzun bir süre geçmedi mi?"* (İnsan, 76/1) şeklindeki *Kur'an* ayetinde, Âdem'in insan olarak anılabilmesi için üzerinden uzunca bir zaman geçtiğini belirtilmesine rağmen bunun ne kadar bir süre olduğu belirtilmemiştir. *Buyruk*'ta da Âdem'in bir süre kalıpta beklediği belirtilir. Bazı anlatılarda Âdem'in kalıbı beklediği süre içinde elem ve neşe yağmuru ile ıslanmıştır. Güneşte kavrulmuş, çatlamıştır. Bazı anlatılarda ise Âdem'in kalıbı, beklediği süre içinde kararmış ve tüylenmiştir. Bu bir olgunlaşma, nefsi kabul edecek duruma gelme evresidir. Çorum'un Merkez'e bağlı köylerinden birinde yaşayan, hiç okula gitmemiş ancak okuma yazma bilen *âşık* Musa Y. şöyle anlatmaktadır:

*"Yaratılmadan evel Âdem'in toprağı bir yerde kırk bin yıl yattı. Çamuru yaptılar, orada yattı. Çok kavimler geldi. Âdem'den dokuz bin yıl ezel İfrit dev kavmi yaratıldı. Kırk bin yıl Âdem kalıpta yattı. Âdem'e benzemez mahluk halk etti. Kırk bin yıl yatınca Âdem'i getirdiler, şah bunu yoğurdu. Allah Şahın donunda görünüyor. Ali yoğurdu yaptı, keserle yonttu yonttu putu, put diyelim, kötü bir şey değil. Şöyle koydular yatıyor. Can yok."*

Bu anlatıda, Adem'in çamurunu Ali görünümündeki Allah'ın yoğurduğu belirtilmektedir. Allah, şekil değiştirerek (*metamorfoz*) Ali'nin görünümüne girmiştir. Alevî ve Bektaşîler'in efsanelerinde sıkça rastlanan şekil değiştirme motifine "*don değiştirme*" demektedir. Allah ya da evliyalar, bir hayvanın ya da bir insanın suretinde görünebilmekte ve tekrar kendi görünüşlerine dönebilmektedir (Ocak, 2012: 206). Bu anlatı bir yanıyla da, Ali ile Allah'ın özlerinin bir olduğu, Allah'ın Ali'nin bedenine *hulul (enkarnasyon)* ettiği anlayışını da barındırmaktadır.

Âdem belli bir süre kalıpta kaldıktan sonra, Allah Âdem'i canlandıracaktır. Ruha, bedenin içine girmesi için emir verir. Ruh bedene girer ancak hemen dışarı çıkar. İçerisinin çok karanlık olduğunu ve korktuğunu söyler. Allah, Âdem'in kalıbına kendi nurundan nur üfler. Ruha tekrar içeri girmesini söyler ve ruh bu defa bedende mekân bulur. Âdem'in ruhu ve bedeni Allah 'ın nuru ile aydınlanmıştır. Amasya Merkez'e bağlı köylerden birinde yaşayan, hiç okula gitmemiş ancak okuma yazma bilen,80'li yaşlarındaki *âşık* Abdullah B., şöyle anlatmaktadır:

> *"Uruh getti. İçine giremedi, geri geldi. Dedi ki ya Resulallah! onun içi karanlıh ben giremem, dedi. Tekrar Cenab-ı Hak geldi nurundan üfledi; nurundan nur verdi, içeriyi ayinledi; (aydınlattı) ondan sonra o ruh getti, Âdem'in içine girdi. Hak Âdem'de deriz temelli. Hak ben-i Âdem'de. Hak o zaman o nurdan dolayısıyla Hak ben-i Âdem'de diyoruz. Nurundan üfledi çünki."*

Alevîlik'in en önemli öğretilerinden biri olan "*Hak ben-i Âdemdedir*" sözü, Allah 'ın kendi ruhunun ve nurunun Âdem'de var olması anlamını taşır. Bu nedenle insana sevgi, muhabbet Alevîlik' te oldukça önemli bir yer tutar. İnsanda Allah 'ın nurunun var olması, onda Hakk'ı görmektir. Âdem Hakk sıfatı ile tecelli etmiştir. *Cem*'de oturma şeklinin halka biçiminde, katılanların birbirinin ve dedenin yüzüne bakacak şekilde olmasının nedeni de budur; *halkacık namazı* olarak bilinen namazda cemin katılımcıları birbirlerinde Hakk'ı görürler, yani Hakka'a dönerek ibadet ederler. *"Kabemiz insandır"* anlayışı da bu inanışın bir yansımasıdır. İnsanı tavaf etmek, Hakk'ı tavaf etmektir.

### 4.4.2. Âdem'e Secde

Âdem, bedeni ve ruhuyla birlikte bir bütün olup canlandığında, aksırır, ayağa kalkar. Allah tüm meleklerinden ona secde etmelerini ister (Ateş, 2004:24). *Kur'an*'da birçok yerde Âdem'e secde edildiğini beyan eden ayetler mevcuttur:

> *"Hani biz meleklere (ve cinlere): Âdem'e secde edin, demiştik. İblis hariç hepsi secde ettiler. O yüz çevirdi ve büyüklük tasladı, böylece kâfirlerden oldu."*
> (Bakara, 2/34).

> *"Andolsun sizi yarattık, sonra size şekil verdik, sonra da meleklere, Âdem'e secde edin! diye emrettik. İblis'in dışındakiler secde ettiler. O secde edenlerden olmadı."* (Araf, 7/11).

> *"Ona şekil verdiğim ve ona ruhumdan ütlediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın!" Meleklerin hepsi de hemen secde ettiler. Fakat İblis hariç! O, secde edenlerle beraber olmaktan kaçındı. (Allah:) Ey İblis! Secde edenlerle beraber olmayışının sebebi*

*nedir? dedi. (İblis:) Ben kuru bir çamurdan, şekillenmiş kara balçıktan yarattığın bir insana secde edecek değilim, dedi"* (Hicr,15/29-33).

*"Hani biz meleklere: Âdem'e secde edin, demiştik; İblis hariç olmak üzere, onlar hemen secde ettiler. İblis cinlerdendi; Rabbinin emrinden dışarı çıktı. Şimdi siz, beni bırakıp da onu ve onun soyunu mu dost ediniyorsunuz? Oysa onlar sizin düşmanınızdır. Zalimler için bu ne fena bir değişmedir!* (Kehf, 18/50).

*"Bir zaman biz meleklere: Âdem'e secde edin! demiştik. Onlar hemen secde ettiler; yalnız İblis hariç. O, diretti."* (Taha, 20/116).

*"Onu tamamlayıp, içine de ruhumdan üfürdüğüm zaman, derhal ona secdeye kapanın! Bütün melekler toptan secde ettiler*." (Sad, 38/72-73).

Tüm melekler Âdem'in önünde eğilir. Ancak meleklerin hocası olan Ezazil, Melek-i Tavus, Ceberrut ya da Haris ismindeki melek Âdem'e secde etmeyi reddeder. Çünkü ateşten yaratılmıştır ve topraktan yaratılan Âdem'den daha üstündür. Âdem'e secde etmemesi sebebiyle kendi makamından, Allah 'ın huzurundan ve Cennetten kovulur; İblis adını alır ve başına lanet toku/tavkı (halkası) geçer. Melekler tüm bu olanları izledikten sonra, İblis'in durumuna düşmedikleri için ikinci defa secdeye varırlar. *Kur'an*'da İblis'in secde etmediğini belirten ayetler şöyledir:

*"Allah buyurdu: Ben sana emretmişken seni secde etmekten alıkoyan nedir? (İblis): Ben ondan daha üstünüm. Çünkü beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın, dedi. o Allah: Öyle ise, "İn oradan!" Orada büyüklük taslamak senin haddin değildir. Çık! çünkü sen aşağılıklardansın! buyurdu. İblis: Bana, (insanların) tekrar dirilecekleri güne kadar mühlet ver, dedi. Allah: Haydi, sen mühlet verilenlerdensin, buyurdu. İblis dedi ki: Öyle ise beni azdırmana karşılık, and içerim ki, ben de onları saptırmak için senin doğru yolunun üstüne oturacağım. "Sonra elbette onlara önlerinden, arkalarından, sağlarından, sollarından sokulacağım ve sen, onların çoklarını şükredenlerden bulmayacaksın!" dedi. Allah buyurdu: Haydi, yerilmiş ve kovulmuş olarak oradan çık! Andolsun ki, onlardan kim sana uyarsa, sizin hepinizi cehenneme dolduracağım"* (Araf, 7/12-18)

*"Meleklerin hepsi de hemen secde ettiler. Fakat İblis hariç! O, secde edenlerle beraber olmaktan kaçındı. (Allah:) Ey İblis! Secde edenlerle beraber olmayışının sebebi nedir? dedi. (İblis:) Ben kuru bir çamurdan, şekillenmiş kara balçıktan yarattığın bir insana secde edecek değilim, dedi. Allah şöyle buyurdu: Öyle ise oradan çık! Artık kovuldun! Muhakkak ki kıyamet gününe kadar lânet senin üzerine olacaktır!"*
(Hicr, 15/30-35).

*"Meleklere: Âdem'e secde edin! demiştik. İblis'in dışında hepsi secde ettiler. İblis: "Ben, dedi, çamurdan yarattığın bir kimseye secde mi ederim!"*
(Isra, 17/61).

*"Bütün melekler toptan secde ettiler. Yalnız İblis secde etmedi. O büyüklük tasladı ve kâfirlerden oldu. Allah! Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni meneden nedir? Böbürlendin mi, yoksa yücelerden misin? dedi. İblis: Ben ondan hayırlıyım! Beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın, dedi. Allah: Çık oradan (cennetten)! Sen artık kovulmuş birisin" VE ceza gününe kadar lânetim senin üzerindedir! buyurdu.* (Sad, 38/73- 78)

Alevî hafızasındaki anlatılar ise *Kur'an'*daki ile benzer niteliktedir. Şeytan Âdem'e secde etmemiş ve Hakk'ın huzurundan kovulmuştur. Medine A. şöyle anlatmaktadır:

> *"Allah -ü teala hazretleri tüm melekelere emir veriyor, herkes Âdem'e niyaz edecek diyor. Şeytan ise ateşten yaratılmış. Ben ateşten yaratılmışım, gidip torpağa mı niyaz ediyim*[32] *diyip itiraz ediyor. Sonrasında da Şeytan Âdem'e niyaz etmiyor. Şeytan daha önce Allah `ın meleğiydi. Eğilince şah tükürür. Şu gördüğünüz göbeğimiz, Şeytanın tükürüğüymüş. Hemen onu böyle boğup alıp atıyorlar. Ondan çukur. Tok boğazına geçiyor. Lanet toku hiç secdeye inmez Şeytan. Şeytan Allah 'a ben de dünyanın evvelinden ahirine senin kullarını kudurturum diyor. Allah u teala Hazretleri de sana müsaade diyor. Kim sana uyarsa senden olsun. Şeytan insanın içinde. Şeytanda doğrunun yeri yok.*

Ayetler ve anlatılar, Yezidîler'in insanın önünde eğilmeyen Tavus Meleği'ni hatırlatır niteliktedir. Yezidîler'in secde ile ilgili anlatılarında Âdem'e secde etmeyen Tavus Meleği kötülüğün simgesi değildir. Tavus Meleği Tanrı'dan başkasına secde etmeyeceğini bilir ve Âdem'e secde etmez. Tanrı onu huzurundan kovar. Bu durum onu keder içinde bırakır. Öyle ki gözyaşları cehennem ateşini söndürür. Tanrı, samimiyetine binaen Tavus Meleği'ne Dünya'nın yönetimini verir ve kendisi mutlak hakimiyet bölgesine çekilir. Yezidîler'de Dünya işlerinden sorumlu olan melek Tavus Meleği' dir, kutsaldır (Taşğın, 2013: 526). İsmailîler ve Hurufîler'de de Şeytan secde etmeyi reddedip gururlandığı için Tanrı'nın huzurundan kovulmuştur.

Âdem'e secde birçok Alevî ve Bektaşî şiirine de konu olmuştur. Söz konusu olaya Nesimî' nin, Hatayî'nin ve Pir Sultan Abdal'ın dizelerinde rastlanır:

*Âdemde tecelli kıldı Allah;*
*Kıl âdeme secde, olma güm- râh*[33]

(Özmen, 1998a: 262)

*Âdem'de Hakk'ı buldular*
*Âdem'e secde kıldılar*
*Azazil secde kılmadı*
*Dolaştı tavk- ı lanete*[34]

(Birdoğan,2001: 138)

*İblis anlamadı Âdem'de sırrı*
*Açıldı veçhinde Hakk'ın menşuru*
*Geldi zuhur etti Muhammed nuru*
*Yayıldı âleme gulgule düştü* [35]

---

[32] Niyaz etmek: yalvarmak, yakarmak.
[33] Güm-rah: yolunu şaşırmış, doğru yoldan sağmış
[34] Tavk-ı lanet: Şeytanın Âdem'e secde etmemesi nedeni ile boynuna geçirilen tasma
[35] Vech: yüz, surat, çehre. Menşur: 1.yayılmış, dağıtılmış 2. Ferman, mühür. Gulgule: gürültü

…
*Azazil eder mi Âdem'e ikrar*
*Secde et diye Hak etti tekrar*
*Boyun eğmez gider Âdem'e her bar*
*Kendi bildikleri bir yola düştü*[36]
(Özmen, 1998b: 176)

Şeytan'ın Adem'e secde etmemesinin nedeni şiirlerde ve *Buyruk'*ta açıklanmaktadır. Aslında Şeytan Hakk'dan başkasına secde etmemesi gerektiğini bilmektedir. Ancak o, Âdem yaratıldığında Hakk'ın Âdem'de gizlendiğini görememiş, anlayamamıştır. Hakk ve Âdem'i birbirinden ayırmış, secde etmeyi reddetmiştir (Aytekin, 1958: 93). Bu nedenle makamından kovulmuş ve insana düşman olmuştur.

Alevîler ibadetlerinde *dede*ye niyaz ederken, Âdem'in yaratılıştan içinde Hakk'ın nurunu taşıdığı bilinci ile hareket ederler. Bu *niyaz* Hakk'a, O'nun nurunadır. İnsana niyaz, Hakk'a yapılan *niyaz*dır. İkinci defa *niyaz* etmek ise Şeytan' ın durumuna düşülmediğinden, şükür içindir. Bu nedenle *niyaz* iki defa yapılır.

### 4.4.3. Âdem'in Cennet'e Yerleştirilmesi ve Fatma'yı Görmesi

Âdem, yaratıldıktan sonra Cennet'e yerleşecektir. Allah, önce Cebrail'den Âdem'i sekizinci makamdaki Cennet'te gezdirmesini ister. Âdem Cennet'te gezerken bir kapı görür. Bu kapının üzerinde bir yazı vardır. Bu yazı "*La İlahe İllallah Muhammede'r Resulullah Aliyyu'n Veliyullah Veliyyun Aliyullah*"[37] tır. Âdem bu yazıyı okur ve kapı açılır. Yazıdaki isimlerin kim oldıuğunu merak etmektedir. İçeri girer. Burada nur içinde bir kadın oturmaktadır. Âdem'e "Hoş geldin ya Ata" der. Âdem, evrende kendisinden başka bir insanın var olduğunu bilmemektedir. Hem kendisinden başka birini gördüğüne hem de ona "Ata" denmesine şaşırır.

Âdem, bu nurlar içindeki kadına kim olduğu sorar. Kadın "Ben ahir zaman nebisi Muhammed Mustafa'nın kızı Fatımatü'z Zehra'yım" der. Âdem, başındaki tacı, belindeki kemeri ve kulaklarındaki küpeleri görür ve bunların ne olduğunu sorar. Fatma "Başımdaki taç ahir zaman peygamberi babam Muhammed Mustafa'dır, belimdeki kemer

---

[36] İkrar: kabul ve tasdik. Bar: eziyet, sıkıntı.
[37] "Allah'tan başka ilah yoktur, Muhammed onun elçisidir, Ali onun dostudur"

ehlim Ali el Murtaza'dır, kulaklarımdaki Mengüş[38] -şebber şübber[39]- ise oğullarım Hasan ve Hüseyin'dir. Biz ahir zamanda senin sülb[40]ünden gelsek gerektir." der. Âdem, Cennet' te Ehl-i Beyt' in kim olduğunu ve ondan çok daha önce ruhlarının yaratılmış olduğunu öğrenir. Âdem'e Fatma tarafından bu isimleri asla unutmaması, başına bir iş geldiğinde bu isimleri hatırlaması tembih edilir.

Âdem'in Cennet'e girdikten sonra Hz. Fatma'yı ve Ehl-i Beyt'in nurunu görmesi anlatısı, Alevî toplumunda dünya ve Âdem yaratılmadan önce Ehl-i Beyt'in nurunun var olduğu ve dünyanın Ehl-i Beytin aşkına yaratıldığı algısını yerleştirmiştir. Çoğu görüşmede Ehl-i Beyt'in kim olduğu ve ne zamandan beri var olduğu anlatılırken, konuya *"Âdem daha dün yaratıldı"* cümlesiyle başlanır ki; bu cümle Ehl-i Beyt'in nurunun çok uzun bir zamandır var olduğunu, Âdem'in varlığının Ehl-i Beyt'in dünyaya gelmesi için bir araç olduğunu ima eder.

Şii ve İsmailî gnostik literatür, anlatılara paralel olarak Fatma'ya olağanüstü bir kişilik atfeder. Fatma, hesap gününde, bir tahtta, başında tacı ile oturup, etrafında onu ve onun vasıtası ile peygamberi sevenlere şefaat ediyor olarak sunulur. Hadisler bunu destekler nitelikte Fatma'dan "Cennet kadınlarının efendisi ve şefaatçisi" olarak bahseder.

Fatma, Âdem'e Ehl-i Beyt'i tanıtıp, onu oluşturan kişilerin adlarını unutmamasını söylerken, aslında Âdem'in başına gelecek tüm senaryoyu bilen biri olarak hem öğretici hem uyarıcı hem de hatırlatıcı pozisyondadır. Ehl-i Beyt'in bedenleşmiş halini temsil etmesinin yanı sıra, Ehl-i Beyt'in insan nesline tanıtılmasının ve bu bilginin Âdem'e ve onun soyundakilere aktarılmasının vesilesi olarak gösterilir.

Alevî ve Bektaşî şiirinde Fatma'nın kandildeki ya da Cennetteki duruşunu anlatan dizelere rastlamak mümkündür. Hatayî aşağıdaki şiirinde Yol'un kurallarına uygun davranan kadını Fatma, Ümmügülsüm, Rukiye ve Şehriban gibi kahraman ve dindar kadınlar ile özdeşleştirmiş ve bu kadınların Yol'a uygun davranan bacılara şefaatçi olacağını belirtmiştir:

*Bu yola yarayan bir "bacı" ola,*

---

[38] Menguş: Küpe

[39] Şebber u şübber: Harun peygamberin çocuklarının isimleridir. Hasan ve Hüseyin'i belirtmek için kullanılır.

[40] Sülb: sülale, zürriyet

*Fatma'dan urunmuş bir tacı ola.*
*Şefaatçı güruh- u naci ola,*
*Ümmügülsüm, Rukiye, Şehriban gerek*
(Özmen, 1998b: 189)

Kul Himmet'in dizeleri ise şöyledir:

*Çekilip giderken miraç yolunda*
*Rastgelip de sekiz uçmak ilinde*
*Cennet evlerinde elma dalında*
*Fatma Ana idi dar çeken bacı*[41] (Özmen, 1998b: 320)

Bu şiirde Kul Himmet, Fatma'nın nasıl dünyaya geldiğini anlatmaktadır. Miraç gecesi Cebrail, Allah'ın emri ile Muhammed'i Cennet'e sokmuştur. Hz. Muhammed, bir kızıl elma ağacının altında Cennet'i temâşâ etmiştir. Zülfikâr, o ağacın altında gizlenmiştir. Hz. Muhammed ağaçtan bir elma alıp yarısını yemiş, yarısını da Fatma'nın annesi Hatice'ye armağan olarak vermiştir. Hatice'nin yediği o Cennet elmasından Fatma dünyaya gelmiştir (Ürkmez, 2015: 213).

19. Yüzyıl ozanlarından Noksanî'nin dizelerindeki Fatma ise Cebrail'in kandilde gördüğü nurlar içindeki kadındır. Fatma, tüm kâinatın aslıdır. Başındaki taç Muhammed, belindeki kemer Ali, kulaklarındaki şebber-i şübber, Hasan ile Hüseyin'dir:

*Muhabbet bağında bir kubbe gördüm*
*Âdem sıfatında aslını sordum*
*Aslı kâinattır zatını bildim*
*Âleme can olan cihan içinde*
*Muhammet'tir tacı şemsiyle kamer*
*Aliyu-l Murtaza belinde kemer*
*İki kulağında şebber-i şübber*
*Hasan'la Hüseyin iznan içinde*[42]
(Özmen, 1998c: 247)

---

[41] Uçmak: Cennet
[42] Muhabbet: sevgi, ruhun kendisinden lezzet duyduğu şeye meyletmesi. Şems: güneş. Kamer: ay. İznan: bir kimseyi kabahatlı çıkarma.

## 4.5. HAVVA

### 4.5.1. Havva ’nın Yaratılışı

*Tevrat’ta* (Yaratılış, 1:27) anlatılan ilk yaratılış hikayesine göre, erkek ve kadın aynı anda yaratılmıştır. Ancak ikinci hikâyede (Yaratılış, 2:20) Âdem’in karısı olarak sadece Havva ’dan bahsedilir. İlk hikâyede yaratılan kadın Havva değilse kim olabilir? *Talmud*[43]*’a* göre Âdem ile yaratılan ilk kadın Lilith’dir. Ancak Lilith ve Âdem arasındaki ilişki çok uzun sürmez. Lilith, Âdem’e göre imkânsız bir şey istemiştir: Tam bir eşitlik, cinsel ilişki meselesinde bile. *Talmud’* da anlatılan hikâyeye göre, Âdem misyoner pozisyonu olarak bilinen pozisyonda cinsel birliktelik ister ancak inatçı Lilith, Âdem’in yanında ya da üzerinde olmak konusunda diretir. Âdem şöyle der:

> *“ Senin altında yatmayacağım, sadece üstünde olacağım. Çünkü sen, ben üstteyken altta olmaya uygunsun.”*

Lilith’in Âdem’e cevabı ise şöyledir:

> *“Mademki ikimiz de topraktan yaratıldık, ikimizde birbirimize eşitiz.”*

Bundan sonra Lilith, Âdem’i aşağılar, Cennet’ten ve görüş alanından uzaklaşır. Âdem yaratıcısına yalvarır, ona verdiği kadının kaçıp gittiğini, onu geri istediğini söyler. Tanrı Âdem’in duasını kabul eder. Senoy, Sansenoy ve Semangelof adındaki meleklerini Lilith’i bulması için gönderir. Onlar Lilith’i şehvet düşkünü iblislerle yaşadığı Kızıldeniz’in yakınlarında yakalarlar. Lilith’i Cennet’e ve Âdem’e götürmek isterler fakat Lilith Tanrı’nın emrine karşı gelir. Melekler ona alacağı cezayı – eğer onlarla gelmezse her gün iblislerden peydahladığı yüz iblis çocuğu öldürülecekti- söylemelerine rağmen Lilith buna kayıtsız kalır. Âdem’e dönmeyi reddeder ve kendisi de bir İblis’e dönüşür. En sevdiği eğlence-Şeytanlarla cinsel ilişkiye girmek- sayesinde Lilith, o zamandan bu yana günde yüz iblis çocuğu doğurur. Melekler söylediklerini yaparlar ve Lilith’in her gün doğan yüz bebek iblisini öldürürler. Lilith bu yaptıklarının intikamını başka kadınların çocuklarından alacağını söyler ve yeni doğan erkek bebekleri, tercihen de sünnet

---

[43] Talmud: Yahudilerin sözlü emirleri içeren, Mişne ve Gamara olarak iki kısımdan meydana gelen kutsal kitapları.

edilmemiş olanları öldürür. Beşiğinde ölü bulunan bebekler Lilith'in intikamı olarak görülür (Shipper, 2015: 134-135).

Lilith'ten sonra Tanrı, Havva 'yı yaratır. Havva, Âdem'in bedeninden, onun kaburga kemiğinden yaratılmıştır ki Âdem ile uyumlu ve ona tâbi olsun. *Tevrat'* daki ikinci yaratılış hikâyesinde kadının yaratılışı şöyledir:

> *"…Rab Tanrı Âdem'e derin bir uyku verdi. Âdem uyurken, Rab Tanrı onun kaburga kemiklerinden birini alıp yerini etle kapadı. Âdem' den aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaratarak onu Âdem' e getirdi. Âdem şimdi bu benim kemiklerimden alınmış kemik ve etimden alınmış ettir dedi. Ona Kadın denilecek çünkü O, Adam'dan alındı" (Yaratılış*, 2: 21-24)

Kadının Âdem'in sol kaburgasından yaratılması anlatısının ve adının "yaşatmak" ile olan ilgisinin kökeni, Sümerler'in Enki ve Ninhursag mitosuna uzanır. Mitosa göre Dilmun saf, temiz ve parlak, hayvanların birbirine zarar vermediği, hastalığın ya da yaşlılığın olmadığı bir ülkedir. Ancak Dilmun'da içme suyu yoktur. Ninhursag (Toprak Ana, Yer Tanrıçası), Bilgelik Tanrısı Enki'den su sağlamasını rica eder ve bunu kabul ettirir. Ninhursag ve Enki birleşir. Ninhursag'ın hamileliği, insanlarda bir günü bir aya denk gelecek şekilde, dokuz gün sürer. Ninhursag ve Enki'den Bitkiler Tanrıçası Ninsar ya da öteki adıyla Ninmu doğar. Daha sonra Enki, kendi kızı Ninsar'ı gebe bırakır. Ninsar, Ninkurra'yı doğurur. Enki, Ninkurra'yı da gebe bırakır. Ninkurra yine aynı şekilde Bitkilerin Tanrıçası olduğu söylenen Uttu'yu doğurur. Ninhursag, Uttu'yu Enki'ye karşı uyarır, Enki'nin yaklaşımları ile nasıl başa çıkacağı hakkında öğütler verir. Ondan bazı evlilik hediyeleri istemesini söyler. Uttu, Enki'den evlilik hediyeleri olarak hıyar, elma ve üzümden oluşan bir paket alır. Birleşmelerinin ürünü olarak sekiz bitki çıkar. Ancak Ninhursag bitkilere verilecek adları ve özellikleri belirlemeden Enki onları yer. Ninhursag buna çok kızar, Enki'yi lanetler ve oradan ayrılır. Enki'nin bedeninin sekiz farklı yerinde hastalıklar meydana gelir. Ninhursag diğer tanrılar tarafından geri getirilir ve Enki' yi hastalıktan kurtarmaya ikna edilir. Tanrıça, Enki'nin sekiz yerindeki sekiz hastalık için sekiz tanrı[44] yaratır. Her bir tanrı ile Enki'nin hastalanan organı arasında söz benzerlikleri ve cinaslar mevcuttur (Hooke, 2005: 41). Enki'nin hasta olan organlarından

[44] Hooke, hastalanan organların 7 tane olduğunu söylerken, Çığ bunların 8 tane olduğunu iddia ediyor. Hooke Tanrılardan yalnız birinin tanrı, diğerlerinin tanrıça olduğunu söylerken, Çığ bunlardan beşinin tanrıça olduğunu belirtiyor. Bkz. Çığ, 2015:48; Hooke, 2005: 41.

biri kaburgadır. Onu iyi eden tanrıçanın adı ise Ninti'dir. "Nin" hanım, "ti" ise kaburga ya da hayat anlamına gelmektedir. Tercüme edildiğinde Ninti, "kaburganın hanımı" ya da "hayatın hanımı" olarak anlam kazanır (Çığ, 2015: 48; Yolcu, 2013: 189). Havva 'nın ismine verilen anlam da bu anlatıyla paraleldir. Havva isminin Sümerce'deki kökeni, anne anlamına gelen "ama" kelimesidir. "Ama" kelimesi buradan Akadca'ya "awa", *Tevrat*'a da yaşamak ya da yaşatmak anlamına gelen "hayyah" olarak geçmiştir. (Harman, 1997: 542-543). *Tevrat*'ın Yunanca tercümesine Eva, Latince'ye Heva, buradan da batı dillerine Eve olarak geçmiştir. Campbell'e göre ilk kadına tüm yaratıklarının anası anlamında Havva isminin verilmesi Ortadoğu toplumlarında yaygın olarak görülen ana tanrıça motifinin insan formuna dönüşümünden ibarettir (1994: 26-27).

*Kur'an*'da Havva adına rastlanmaz. Ondan sadece Âdem'in eşi olarak bahsedilir. Ancak İslam öncesi şiirlerde, *Kur'an* sonrası yazılı metinlerde ve bazı hadislerde Havva ismine rastlanır. İslam coğrafyasının Hristiyan, Yahudi ve Zerdüştlerin de içinde bulunduğu bir coğrafya olması bunda etkilidir. Özellikle İslamî yazılı kaynakların içinde eriyen çoğu sözlü ve yazılı malzemenin kaynağı, bu bölgedeki Yahudi toplumu ve inançlarıdır (Spellberg, 1996: 305).

Âdem ve Havva 'nın nasıl, nerede ve ne şekilde yaratıldıkları, toplumsal cinsiyet ilişkilerinde kadın algısını etkileyen en önemli noktalardan biridir. *Kur'an*'da Havva sahneye ilk kez Cennet'te oturma davetine bir iştirakçi olarak gelir (Smith ve Haddad, 1982: 136). Nasıl yaratıldığı ile ilgili bir bilgi yoktur. Buna rağmen *Kur'an*'daki birçok sure yukarıda belirtildiği gibi Âdem'in topraktan yaratıldığından ayrıntısı ile bahseder. Havva 'dan yalnızca bir "eş" olarak ve dolaylı yoldan bahsedilir.

Hadislere bakıldığında *Kur'an*'dan farklı bir tablo ile karşılaşılır. Havva adının kullanılmasının yanında, onun hangi maddeden yaratıldığı da hadislerde açıkça belirtilir. Bunların en meşhurları İbn Abbas ve İbn Mesud'dan rivayet edilenlerdir:

> *"Allah İblis'i Cennet'ten çıkarıp Âdem'i Cennet'e yerleştirince Âdem orada tek başına kaldı. Onunla beraber yalnızlığını giderecek kimse yoktu. Allah ona bir uyku verdi ve sonra kaburga kemiklerinden birini alıp yerine et koydu ve kaburgadan Havva 'yı yarattı. Âdem uyandığında başucunda oturan bir kadın buldu ve "Kimsin sen? diye sordu. O "bir kadın" diye cevap verdi. Âdem niçin yaratıldın? dedi. O da "Bende sükûnet bulasın diye" dedi. Melekler adı ne? dediler. O "Havva" dedi. Niçin "Havva" diye isimlendirildi? dediler. Dedi ki: "Çünkü o canlı bir şeyden yaratıldı."*

Bu hadis bazen Peygamber'e atfedilen şu ibare ile uzatılır:

> "*Kadınlar konusunda ihtimam gösteriniz, çünkü onlar bir kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Kaburganın en eğri kısmı üst kısmıdır. Onu doğrultmak isterseniz kırarsınız. Kendi haline bırakırsanız eğri olmaya devam eder. O yüzden kadınlar konusunda özen gösteriniz."*

Bu hadislerde Havva 'nın hem yaratılış amacı hem de adına atfedilen anlam mevcuttur. Bu noktada *hadis* ve *Kur'an*'ın sadece Havva 'nın yaratılış amacı olarak "Âdem'in sükûnet bulması ve Cennet'te sıkılmaması" konusunda hem fikir olduğunu görülür.

Havva 'nın hangi maddeden ve ne için yaratıldığının yanında ne zaman ve nerede yaratıldığı konusu da tartışmalıdır. İbn Kesir ve İbn Abbas'ın hadisine göre Havva, Âdem'in Cennet'e girmesinden sonra ve Cennet'te yaratılmıştır. Bunun yanında Ebu Hayyan, bazı tefsircilerin "*zevcenle birlikte Cennet'te oturun*" şeklindeki *Kur'an*î buyruğun, Havva 'nın, Âdem Cennet'e yerleştirilmeden önce de var olduğuna bir işaret olduğunu ve aslında Havva 'nın Allah Âdem'e isimleri öğrettiği zaman yaratıldığını söylediklerini kaydeder. Müfessirlerin çoğu ise İblis Cennet'ten kovulduğunda Âdem çok yalnız kaldığı için Havva 'nın yaratılmasının zorunlu olduğunu belirtir (Smith ve Haddad, 1982: 138).

Alevîlikte Havva 'nın yaratılışıyla ilgili anlatılarda da "kaburga" ve "yalnızlık" motifleri göze çarpar. Âdem Cennet'e yerleştirildikten sonra Cennet'in ona sunduğu tüm güzelliklere rağmen yalnızlığının farkına varır. Bu yalnızlık onun sıkılmasına neden olur. Bu nedenle kendisine bir eş ister ya da Allah onun bu yalnızlığını farkederek bir eş göndermeye karar verir. Âdem'e bir uyku basar ve uyandığında yanında bir kadın olduğunu görür. Ancak bu kadın Âdem gibi topraktan yaratılmamıştır. Tokat'ın Reşadiye ilçesine bağlı bir köyde yaşayan 60'lı yaşlarındaki *âşık* Hüsnü E. Âdem'in bir eş istemesinin nedeninin Fatma'nın güzelliği olduğu belirterek şöyle anlatır:

> *"Âdem o güzelliğe karşı sevdaya düştü (Cennette Fatma'yı görmüştü). Ey yâ Rabbi! Yalınızluh Allah 'a yahuşur diyolar ya, yalınuzluh sana yahışsaydı beni de yaratmazdın, bana şurda gözel bi eş ver, yaşayah dedi hani. Dua edenin Alllahu Ta'ala azim-i şan duasını gabul eder. İstekli gulun isteğini verür. Bi gasvet bastı. Sol eğrüsünden Havva 'yı halk etti. Havva demek boş demek. Galhtı ki gözel bi eşi var başı yanında. Hee, Allah u Ta'ala bizim duamızı gabul etti, burda yaşayacağız"*

Sadece bir defa dinlediğim bir anlatıda ise Havva 'yı Allah 'ın değil, Âdem'e secde etmeyen Tavus Meleği'nin yarattığı belirtilir. Amasya'nın merkeze bağlı köylerinden birinde yaşayan 80'li yaşlarındaki *âşık* Abbas V. şöyle anlatmaktadır:

> *"Can vereceği zaman, libas[45] o zaman pırtıya libas deniyodu. Libasları geyideceği zaman dur dedi o tavus meleğe. Sen dedi âdem yaptın ben Havva'yı yapacam dedi. Âdemin sol eyüğünü söktü hemen iki dakikada Havva anamızı yaptı. Kadına onun için Şeytan deller bak. Şeytan adını aldı ya. Kadına Şeytan demek ordan geliyor. O tavuz meleğe hemen aynı Havva anamızı peyda etti Âdemlen beraber. Dedi ki can vermek senin şanına dedi. Ver bakalım veremezsen ben verecem dedi o Tavuz meleğe. Allah u Teala'ylan yarışıyı yani. Şimdi Allah u Teala canı verdi. Âdem oturdu, libaslarını geyittiler."*

Bu anlatıda Allah ve Tavus meleği yaratma eylemi konusunda rekabet halindedir. Bu düalizme İran kaynaklı inanç motiflerinde sıkça rastlanır. Bu algı başka mitleri ve kutsal kitapları da etkilemiştir (Eliade, 2003: 375). İyi ve kötü güçler birbiri ile sürekli bir rekabet halindedir ve bu güçlerin kendi yarattıkları bir yaşam alanı ve varlıklar vardır. Bu anlatıda Havva'nın yaratılışı, Yezidilik'te kadının yaratılışını anımsatır niteliktedir. İyilik ve kötülüğü birlikte barındıran Melek Tavus, kadın ve erkeği birlikte yaratmış ve onlara secde etmesi emredildiğinde bunu yapmamıştır. Anlatıda kadının kötülüğü barındırdığı algısı, Melek Tavus'un iyiliği ve kötülüğü birlikte barındırdığı inancıyla birlikte gelişmiş olabilir. Ileride görüleceği üzere kadının mizacı, Cennet'te Adem'i kandırması sebebiyle Şeytan'ın kurnazlığı ile özeştirilecektir.

Kadının Şeytan tarafından yaratılması anlatısına Türk mitolojisinde de rastlanır. Kadın, başlangıçta iyiliği temsil eden ancak daha sonra hırsı ve gururu nedeniyle Şeytan'a dönüşen Erlik'in körüğünden çıkan alevden yaratılmıştır. Tanrı kızıp bu kadının yüzüne tükürmüş ve kadın bataklıkları kokutan ve köpeklerin havladığı bir kuşa dönüşmüştür (Ögel, 1998: 462).

Havva 'nın Âdem'in isteği üzerine ve onun sol kaburga kemiğinden yaratıldığı inanışı tüm anlatılarda görülür. Havva 'yı kimi zaman Şeytan, kimi zaman ise Allah yaratır. Kimi zaman Dünya'da kimi zaman ise Cennet' te yaratılır. Alevîlik'te, Havva 'nın yaratılması konusundaki anlatılarda gözlemlenen, kadının kaburga kemiğinden yaratılmasından kaynaklanan "eksikliği" vurgusu değil, bir eş ve erkeğin tamamlayıcısı olduğu inanışının daha baskın oluşudur. Kadının erkeğin eşi ve tamamlayıcısı olması algısı, Cennet'ten kovulma ve dünya hayatındaki Havva imajı ile tersine dönecek ve olumsuz bir

[45] Libas: elbise, kıyafet

yorumlamaya dönüşecektir. İleriki bölümlerde görüleceği üzere Havva ’nın Âdem’in kaburga kemiğinden yaratılması kabulü, kadın ve erkek arasındaki hiyerarşik ilişkileri belirlemede önemli bir nokta olacaktır.

## 4.6. CENNET

İçinde hiçbir hastalık, ölüm ya da üzüntü verici bir şeyin olmadığı, çeşitli ve bol yiyeceklerin bulunduğu, içinden ırmakların geçtiği bir bahçe tasviri hem mitolojik hikâyelerde hem de kutsal kitaplarda yer alır. Bu yer, Sümer mitolojisinde Dilmun adında bir ülke, *Tevrat*’ta Aden, *Kur’an*’da ise Cennet adında bir bahçedir. Tüm hikayelerde yenmesi yasak olan bitki ya da meyveler yenmiş, bunun karşılığında yeme eylemini gerçekleştirenler cezalandırılmıştır. Sümer’de, ismi ve özellikleri verilmeyen 8 bitkiyi yiyen Enki, Türk mitolojisinde yasak ağacın meyvesini yiyen Törüngey ve Eci cezalandırılmıştır. *Tevrat*’ta iyiliği ve kötülüğü bilme ağacının meyvesinden yiyen Âdem ve Havva, *Kur’an*’da ise yasak ağaçtan yiyen Âdem ve ona tâbi olan Havva cezalandırılır.

Alevîlik ve Bektaşîlik’te ise bu ağaç çoğu zaman buğday ağacıdır. Bu ağacın meyvesinden yiyen Âdem ve Havva Cennet’in güzelliklerini kaybetmek ve ölümlü olmakla cezalandırılır. Hikâyenin diğer önemli ögesi, Âdem ve Havva ’yı yasak meyveyi yemeye teşvik eden, yılan ya da Şeytan’dır. Şeytan Cennet’ten kovulmuş bir melek olarak, tekrar Cennet’e girmenin ve Âdem ile Havva ’yı da oradan çıkarmanın yollarını arar.

### 4.6.1. Şeytan’ın Cennet’e Yılan Vasıtası İle Girmesi

Âdem ve Havva Cennet’e yerleştirildiklerinde, Cennet’in tüm meyvelerinden yemeleri için izin verilir. Ancak tek bir ağaca yaklaşmaları yasaklanır. Bu, bazen elma çoğu zaman da buğday ağacıdır. Onlar bu emri kabul ederler.  Ancak Allah ’ın huzurundan kovulmuş olan Şeytan, Havva ve Âdem’i kandırmak için fırsat kollamaktadır. Şeytan, Cennet’in kapısına gelir ve içeri girmek istediğini söyler. Cennet’in bekçileri olan Tavus kuşu ve yılan onun Cennet’e girmesine izin vermez. Fakat İblis onları da kandırarak Cennet’e girmeyi başarır. *Âşık* Abdullah B. bu olayı şöyle anlatmaktadır:

> *"Buğdayı yemiycen, dedi. O da yimem, dedi. İblis secde etmeyince Cennetten kovuldu ya! Boğazına doksan dokuz tesbih dahdu, eline de bi baston; geldi Cennetin kapusunun önüğne. Ordaki bekçiye(yılan) diyo ki beni içeri sal, ben içeri giriyim. Hayır! Sen burdan koğuldun, sana içeri girmek yasah, dedi. Yeminliyim, kimseyi koymam, dedi. Sen ağzını aç, ben bi efsun ohuyum, senin içüne giriyim, kafanu içerü çek, içerde çıkarım ben senin karnından, dedi. Cenab-ı Allah 'a diyecen ki, dedi: burdan ben canlı varlık olarak kimseyi atamadım; yemin et, korhma, dedi. Neylediyse eyledi, bekçiyi kandudu. Bi efsun ohudu, ağzını açtı, onun kanuna girdi; Cennete girince çıhtı. O baston elinde, tesbih boğazında dayanı dayanı gidiyo. Havva anamıza rast geldi. O (Şeytan) da o meyveyi yeyerek gedeyo."*

Şeytan'ın yılanın ağzında Cennet'e girmesi hikayesine Türk mitolojisinde rastlanınr. Şeytan Tanrı'dan kendi ulusunu oluşturması için insanlar ister. Ancak Tanrı bunu kabul etmez. Şeytan Tanrı'nın ulusunu merak eder, yerlerini bulur. Her yerde ağaçlar, meyveler ve insanların olduğu bir yere gelir. Bu yerin bekçisi olarak tüğsüz bir köpek ve bir de yılan bırakılmıştır. Tanrı yılana Şeytan'ı görürse sokmasını, köpeğe ise havlamasını tembih eder. Ancak ikisi de uyuyup kalmıştır. Şeytan yılanın ağzından girer, ona akıl verir ve ağaca tırmanmasını söyler (Ögel, 1998: 455).

### 4.6.2. Şeytan'ın Âdem ve Havva 'yı Kandırması ve Yasak Meyveyi/Buğdayı Yemeleri

Havva ismiyle ilgili tezlerden biri de kökeninin Aramice "yılan" anlamına gelen Heywah ya da Hiweya kelimesinden gelmesidir. Yılan, *Tevrat'*ta kurnazlığın simgesidir ve Havva 'yı iyiliği ve kötülüğü bilme ağacından yemesi için kandırır. Buna göre Havva da "eşinin yılanı" ve mahvolma sebebidir:

> *"RAB Tanrı'nın yarattığı yabanıl hayvanların en kurnazı yılandı. Yılan kadına, "Tanrı gerçekten, 'Bahçedeki ağaçların hiçbirinin meyvesini yemeyin' dedi mi?" diye sordu. Kadın, "Bahçedeki ağaçların meyvelerinden yiyebiliriz" diye yanıtladı. "Ama Tanrı, 'Bahçenin ortasındaki ağacın meyvesini yemeyin, ona dokunmayın; yoksa ölürsünüz' dedi." Yılan, "Kesinlikle ölmezsiniz" dedi, "Çünkü Tanrı biliyor ki, o ağacın meyvesini yediğinizde gözleriniz açılacak, iyiyle kötüyü bilerek Tanrı gibi olacaksınız." Kadın ağacın güzel, meyvesinin yemek için uygun ve bilgelik kazanmak için çekici olduğunu gördü. Meyveyi koparıp yedi. Yanındaki kocasına verdi, o da yedi. İkisinin de gözleri açıldı. Çıplak olduklarını anladılar. Bu yüzden incir yaprakları dikip kendilerine önlük yaptılar. Derken, günün serinliğinde bahçede yürüyen RAB Tanrı'nın sesini duydular. O'ndan kaçıp ağaçların arasına gizlendiler. RAB Tanrı Âdem'e, "Neredesin?" diye seslendi. Âdem, "Bahçede sesini duyunca korktum. Çünkü çıplaktım, bu yüzden gizlendim" dedi.RAB Tanrı, "Çıplak olduğunu sana kim söyledi?" diye sordu, "Sana meyvesini yeme dediğim ağaçtan mı yedin?" Âdem, "Yanıma koyduğun kadın ağacın meyvesini bana verdi, ben de yedim" diye yanıtladı. RAB Tanrı kadına, "Nedir bu yaptığın?" diye sordu. Kadın, "Yılan beni aldattı, o yüzden yedim" diye karşılık verdi."* (Yaratılış, 3:1-13)

*Kur'an*'da da Cennet' ten düşüş ilgili birçok ayet vardır:

> *"Biz: Ey Âdem! Sen ve eşin (Havva) beraberce cennete yerleşin; orada kolaylıkla istediğiniz zaman her yerde cennet nimetlerinden yeyin; sadece şu ağaca yaklaşmayın. Eğer bu ağaçtan yerseniz her ikiniz de kendine kötülük eden zalimlerden olursunuz, dedik. Şeytan onların ayaklarını kaydırıp haddi tecavüz ettirdi ve içinde bulundukları (cennetten) onları çıkardı. Bunun üzerine: Bir kısmınız diğerine düşman olarak ininiz, sizin için yeryüzünde barınak ve belli bir zamana dek yaşamak vardır, dedik.*"
> (Bakara, 2/35-37).

> *"(Allah buyurdu ki): Ey Âdem! Sen ve eşin cennette yerleşip dilediğiniz yerden yeyin. Ancak şu ağaca yaklaşmayın! Sonra zalimlerden olursunuz. Derken şeytan, birbirine kapalı ayıp yerlerini kendilerine göstermek için onlara vesvese verdi ve: Rabbiniz size bu ağacı sırf melek olursunuz veya ebedî kalanlardan olursunuz diye yasakladı, dedi. Ve onlara: Ben gerçekten size öğüt verenlerdenim, diye yemin etti. Böylece onları hile ile aldattı. Ağacın meyvesini tattıklarında ayıp yerleri kendilerine göründü. Ve cennet yapraklarından üzerlerini örtmeye başladılar. Rableri onlara: Ben size o ağacı yasaklamadım mı ve şeytan size apaçık bir düşmandır, demedim mi? diye nidâ etti. (Âdem ile eşi) dediler ki: Ey Rabbimiz! Biz kendimize zulmettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden oluruz. Allah: Birbirinize düşman olarak inin! Sizin için yeryüzünde bir süreye kadar yerleşme ve faydalanma vardır, buyurdu. "Orada yaşayacaksınız, orada öleceksiniz ve orada (diriltilip) çıkarılacaksınız" dedi. Ey Âdem oğulları! Size ayıp yerlerinizi örtecek giysi, süslenecek elbise yarattık. Takvâ elbisesi... İşte o daha hayırlıdır. Bunlar Allah'ın âyetlerindendir. Belki düşünüp öğüt alırlar (diye onları indirdi)."*
> (Araf, 7/19-26).

> *"Andolsun biz, daha önce de Âdem'e ahit (emir ve vahiy) vermiştik. Ne var ki o, (ahdi) unuttu. Onda azim de bulmadık. Bir zaman biz meleklere: Âdem'e secde edin! demiştik. Onlar hemen secde ettiler; yalnız İblis hariç. O, diretti. Bunun üzerine: Ey Âdem! dedik, bu hem senin için hem de eşin için büyük bir düşmandır. Sakın sizi Cennet'ten çıkarmasın; sonra yorulur, sıkıntı çekersin! Şimdi burada senin için ne acıkmak vardır ne de çıplak kalmak. Yine burada sen, susuzluk çekmeyecek, sıcaktan da bunalmayacaksın. Derken şeytan onun aklını karıştırıp "Ey Âdem! dedi, sana ebedîlik ağacını ve sonu gelmez bir saltanatı göstereyim mi?" Nihayet ondan yediler. Bunun üzerine kendilerine ayıp yerleri göründü. Üstlerini cennet yaprağı ile örtmeye çalıştılar. (Bu suretle) Âdem Rabbine âsi olup yolunu şaşırdı."*
> (Taha, 20/115-122)

*Kur'an*'da Cennet'ten düşüşle ilgili anlatılanlarda yılan motifine rastlanmaz. Allah, direkt olarak Âdem'le iletişim halindedir, Havva'yla konuşmasına rastlanmaz. Havva, yılan tarafından kandırılmamış ve o da Adem'i kandırmaya çalışmamıştır. Alevîlik ve Bektaşîlik'teki anlatılarda yılan, *Tevrat* ve *Kur'an*'ın aksine Cennet'in bekçilerinden biri olarak belirir. Yılan, Şeytan' ın şekil almış hali değildir. Şeytan, Havva'yı kandırdığı gibi yılanı da kandıran bir pozisyondadır ve onun ağzında saklanarak Cennet'e girmiştir.

Anlatılarda Şeytan'ın, Cennet'e "yılanın ağzından girmesi" motifinin yanı sıra " pir ya ya da şeyh" şeklinde girmesi motifine de rastlanır. O, Âdem ve Havva 'yı Cennet'te gezerken bulur. Önce Âdem'in yanına gider ancak onu kandıramayacağını anlar ve Havva 'nın yanına gelir. Medine A. bu olayı şöyle anlatmaktadır:

*"Cennetin kapısında bekleyen meleğin adı Rıdvan. Rıdvan Cennet'ten içeri girince esniyo. Ağzını açınca Şeytan giriyo Rıdvanın ağzına. Öhö diyince Şeytan Rıdvanın ağzından çıkıyo ve Cennete giriyo. Şeytan Cennette Âdem'in yanında hemen bir sakallı pir oluyo. Sonra da Cennetteki yasaklı meyveyi yemesini istiyo Âdem'den. Âdem "Allah bana bunu yemeyi yasak etti diyo. O ben izin veriyorum, Allah bana yesin dedi diyo. Munzurluğa bak. Havva anaya da "Ye bir tane ne olacak ki" diyor. Havva Ana bir tane yiyince danalar gibi, davul gibi şişiyo.*

Âdem ve Havva yasak meyveyi/buğdayı yedikten sonra karınları şişer, tuvaletlerini yapma ihtiyacı duyarlar ve Cennet'i pisletirler. Bu pis koku bütün Cennet'e yayılır. Aynı zamanda Âdem ve Havva çıplaklıklarının da farkına varırlar ve utançtan saklanacak bir yer ararlar. Sivas'ın Divriği ilçesine bağlı bir köyde yaşayan, hiç okula gitmemiş ve okuma yazma bilmeyen, köyde kadın cenazelerini yıkayan 80'li yaşlarındaki Satı A. bu olayı şöyle anlatmaktadır:

*"…Şeytan büyük kişi biliyin mi kâfir. Mübarek bir buğday denesi, ben deyi bu meyvayı yedim 300 yıl yaşadım. Havva anamızı kandırmış Âdem atamızı birini maşrıkta birini tee nere atmış cenabı hak. Mübarekler bir buğday denesinde pislemişler cenabı hak birini nere atmış birini nere atmış bunlar ağlamışlar sızlamışlar. Şindi onları cenabı hak biraraya getirmiş biz çamura balçık deyik ya. Balçıktan yoğrulmuşlar ya kurban. Havva anamızınan o şeyi biraraya getirmişler."*

Zeynel O. dede' nin anlattıkları ise şöyledir:

*"…O da yiyince ikisinin de karnı şişiyor. Çiş yapamıyolar en sonunda çiş yapıyolar Cenneti kokutuyolar. Allah diyo ki şunlara bir bakayım ben bunları Cennete soktum ama bir durumlarına bakayım. Bir bakıyo ki Cennet koku içinde. Diyo ne oldu ya Âdem. Diyo ya bir şıh gelmiş Havva 'ya demiş bundan yerseniz ölüm yok demiş. O da beni kandırdı diyo. O Şeytandı sizi kandırdı. Benim sözü bozup Şeytana kandığınız için bunları ordan çırılçıplak soyuyo üryan. Utançlarından ağaçların dibine kaçıyolar. Ağaçta kabul etmiyor bunları. En sonunda incir ağacı kabul ediyo. İncir ağacı altına gizleniyolar. Âdem ordan yaprak alıyo beş tanesini Havva anamızın üç tanesini kendi ut yerlerine kapıyo. Şimdi elbise kadına beş parçadan dikilir erkeğe üç parçadan dikilir. O da buradan gelir, kaynağı."*

Bu anlatı, Yezidiler'in düşüş motifiyle benzerlikler gösterir. Âdem'e buğdayı yemesi Tanrı tarafından yasaklanmıştır. Ancak Melek-i Tavus ona gelip yerse daha iyi olacağını söyler. Âdem bu buğdaydan yer ve karnı şişer. Melek-i Tavus onu Cennet' ten çıkarır, terk eder ve göğe çıkar. Âdem'in karnı ağrır. Ona bir kuş gönderilir, kuş Âdem'i gagalar ve bir delik açar. Âdem'in karnı hafifler (Bilge, 2013: 127).

Cennetten düşüşün, Alevî ve Bektaşî şiirindeki bazı örneklerinde Âdem ile Havva'nın nefslerine uymaları nedeniyle Cennet'ten kovuldukları belirtilir.

*Âdem ile Havva birlik idiler*
*Ne güzel bir mekân bulduk, dediler*
*Cennetin içinde buğday yediler*
*Sürdük, bir tarafa, puyan eyledik*[46]

(Özmen, 1998d: 529)

*Âdem oldum dumadum nefsin boynun urmadım*
*Yanıldım buğday yedim Cennet'ten çıkup geldim*

(Gölpınarlı, 1963: 73)

Genellikle Cennetten düşüş ve ebedi masumiyetin kaybedilişinin başrolünde Havva vardır. Çoğu zaman Havva Şeytan tarafından kandırılır ve o da Âdem'i kandırır. Yasak meyvenin yenmesiyle masumiyetlerini kaybeden ve çıplaklıklarının farkına varan Âdem ve Havva, ebedi Cennet hayatından kovulur. Cennet'teki yasak ağaç Âdem ve Havva'yı "ölümsüzleştirecek" ve "tanrısallaştıracak" buğdaydır. Şeytan bazen dindar bir şeyh kılığında bazen de yılan şekilde Cenne'te girer. Anlatılarda görüldüğü üzere hemfikir olunan nokta, Şeytan' ın Havva 'yı, Havva 'nın da Âdem'i kandırdığıdır. İlk insanlar tarafından işlenen "ilk suç" ve Tanrı tarafından verilen "ilk ceza", "ilkel"in düşüncesinde bir modeli oluşturmuş, her bir suç ve sonrasında verilen her bir ceza, "başlangıç"taki "ilk suç"u ve "ilk cezalandırmayı"tekrarlama anlamına gelmiştir (Aça,2004:8).

Şeytan'a kandığı için Havva 'nın "saçı uzun, aklı kısa, beyni boştur." İnsanın Cennet'ten düşüşü, ebedi masumiyeti kaybetmesi ve ölümlü olması Havva 'nın suçudur. Şeytan'ın dindar bir şeyh kılığında Havva 'yı kandırması gibi, Havva da Âdem'e aklıyla değil cazibesiyle çirkin olanı güzel olarak göstermiştir. Genellikle Havva 'nın, bunu bir bilinçlilik haliyle yaptığı düşünülür. Cennet'ten düşüşün sebebi olarak vurgu yapılan özne Şeytan değil, kadındır. Bu noktada Havva, yaratılıştaki "eş ve Adem'in tamamlayıcısı" olma özelliklerini kaybetmiş, kıt aklıyla Şeytan' a kanan ve "Adem'i kandıran" kötü bir pozisyona düşmüştür.

[46] Puyan eylemek: koşmak, hızla gitmek

### 4.6.3. Âdem'in Tövbesi

Âdem ve Havva Allah 'ın emrine karşı geldikleri için cezalandırılır ve dünyanın ayrı yerlerine bırakılır. Âdem Serendip'e[47], Havva ise Cidde'ye düşmüştür. Birbirlerinden 40 yıl, 200 yıl ya da 300 yıl ayrı kalırlar. Bu süre içinde genellikle perişan bir halde gösterilirler. Âdem'in gözyaşları ağlaya ağlaya sel olmuştur. Ancak Havva 'nın üzüntüsünden ya da tövbe ettiğinden bahsedilmez. Bu süre içinde Âdem sürekli yalvarır ve affedilmesi için dua eder. Ancak Âdem'in duası bir türlü kabul edilmez. Bir gün Âdem bir ses duyar, bu ses Adem'e Cennet'te gördüğü kutsal kadını, Fatma'yı hatırlatır. Onun ismini anarak tövbe ederse suçunun affolcağını belirtir. Zeynel O. dede bu anlatıyı şöyle aktarmaktadır:

> *"Ya Âdem böyle ağlamakla senin suçun affolmaz. Cennet'te gezerkene Fatma Zöhrenin üzerinde 12 nur gördün. Onların ismini çağır seni affederim. Açtı elini Cennet'te gördüğüm Fatma Zöhre'nin yüzü gözü hürmeti için ahir zaman nebisinin yüzü gözü hürmeti için, velinin yüzü gözü hürmeti için on iki imamların yüzü gözü hürmeti için deyince dileği kabul oluyo. Ya Âdem seni affettim eski halinize getiricem. Allah diyor ki sizi affettim sen buradan yürü Havva ordan yürüsün sizi birleştireceğim. Kabe'nin olduğu yerde birleştiler Muharrem ayında orda birleştiler. Orda karı koca birleştiler."*

Âdem'in tövbesi Cennet'te Fatma vasıtası ile tanıdığı Ehl-i Beyt'in ve on iki imamların nurunun yüzü suyu hürmetine kabul edilir. Âdem Cidde'den, Havva Serendip' ten yürümeye başlar ve Arafat'ta Muharrem ayında buluşurlar. Eyüp D.'nin anlatısında affedildikten sonra Havva ve Âdem abdest alır ve temizlenirler. Hüsnü E.'nin anlatısında ise Cebrail onları kanatları ile yıkar ve kanadının deymediği yerler tüy olarak kalır:

> *"Ya Cebrail! Havva 'yı getür Serendib'den Cidde'ye. Bunları yıha, abdest alsınlar, o abdest almalarında Âdem saflaşır; Âdem safiyullah olur o zaman. Yalunuz, Âdem saflaştu, safiyullah oldu da…Onunki şeriat emrinen abdesti. Bi insan şeriat abdestinde suyna insan abdestini alır, ufak bi havluda siler, götürür. Fiziki abdestle kalp, gönül abdesti birleşmezse ortaya bi şey hasıl olmaz. Âdem aleyhisselam gibi abdest almazsa…"*
>
> *Durup duruken beş isim ahlına geldi. O beş isime çağırınca Cenâb-ı Allah u Ta'ala azim-i şan dedi ki Cebrail'e; ehl-i beytimin ismini andı, get ganadınınan yıha, Cennetime getür dedi. Ganadının değmeyen yerleri tüy galdı, getürdü Cennete. Ondan sonra nesil devam etti."*

Noksanî bir şiirinde Adem'in tövbesine değinir. Bu şiir aynı zamanda Adem'in Allah'ın nurunu taşıdığını bilmeyen diğer milletlere (72 millet) de vurgu yapar.

*Âdem'in tevbesin kabul eyliyen*
*Âdem'de mevcut bilmeyip söyliyen*
*Halkı yetmiş iki millet eyliyen*

[47] Seylan adası, Hindistan.

*Cümlesi vird eder züban içinde*[48]

(Özmen, 1998c: 248)

Amasya'nın Alevi Kültür Dernekleri Suluova Şubesi'nin cemevinde dinlediğim bir anlatıda Satılmış A. Âdem'in tövbe etmeden önce Kerbela toprağına gittiğinden ve burada tövbe ettiğinden bahseder:

> *"Âdem aleyhisselam dünyaya düştüğünde Kerbela toprağına geldi. O toprağa bastığı zaman farklı bir koku aldı. "Ya Rabbim burası nasıl bir yer, buranın ayrı bir havası, ayrı bir kokusu var. Burası bela kokuyor. Burada bela var. Fakat büyüleyici bir yer burası. Ya Rabbim, Yapma dedin yaptım, Yeme dedin yedim, üzerine bastığım toprağın hikmet-i ilahi aşkı için tövbemi kabul eyle" şeklinde yalvardı. İşte o tövbe ilk görgüde Dar-ı Mansur*[49]*'da yere secdeye kapanmadan önce dedelerin söylemiş olduğu sözdür. Kuran-ı Kerim'de Araf Suresi'nde yer alır*[50]*. Ayeti ilk defa Âdem Aleyhisselam kendisi dile getirmiştir. "Ya Rabbim kul kusur işlemezse, sultan neyi bağışlayacak. Ben kulum, yanıldım. Beni bağışla. Üzerinde bulunduğum toprak hakkı için, buradaki havanın hakkı için beni bağışla." Âdem Aleyhisselam daha sonra "Cennet-i Ala'da gördüğüm beş ismin, okumuş olduğum ahır zaman nebisinin adının, Kelime-i Tevhit'in (La İlahe İllallah Muhammede'r Resulullah AliYüzyıle'l Veliyullah), Muhammed Mustafa'nın ve Ehl-i beyti'nin yüzü gözü hürmeti ve hakkı için beni bağışla, benim günahımı affeyle. Havva mı bana bağışla" dedi. Bunu söylerken elindeki asayı alnına dayamıştı. Bu şekilde duasını etti. Cenabı Hak hazretlerinden bir nida geldi. Cenab-ı Hakk "Ya Âdem, üzerine basmış olduğun toprak, ahır zaman nebisi Muhammed'in evlatlarından İmam Hüseyin'in şehit olacağı topraktır ve o beş ismi hatırladığın için senin tövbeni de kabul ediyorum, seni bağışlıyorum" dedi"*

Satılmış A.'nın aktarmış olduğu bu anlatı, modern Alevî kimliğinin inşasında oldukça önemli olan Kerbela motifi ile geleneksel Alevîlik anlatılarında sıkça rastlanan tövbe motifinin birbirine eklemlenmiş halidir. Adem'in tövbesi ile ilgili köylerde dinlenen anlatılarda Kerbela motifine rastlanmamıştır. Ancak şehirde ve bir dernekte bu anlatının Kerbela motifiyle eklemlenmiş şeklini dinlemiş olmak, 2000'li yıllardan sonra tekrar yükselişe geçen inanç temelinde bir kimlik inşası çabasının göstergelerinden biri olarak oldukça önemlidir.

Âdem ve Havva'nın tövbesinin kabul edilmesi Dünya hayatının başlangıcı anlamına gelmektedir. Ancak Âdem ve Havva Dünya'da kendilerine verilecek cezalardan kurtulamayacaklardır. Allah, Âdem'e çalışıp ter dökerek karnını doyurma, Havva 'ya da

---

[48] Vird: sık sık okunan dua, devamlı yapılan zikir. Züban: dil, lisan

[49] Dar-ı Mansur: Dar ağacında asılan Hallac-ı Mansur'dan esinlenerek oluşturulmuş kavram. Cem meydanında dedenin önünde, kollar çarpraz bir şekilde göğsün üstüne konmuş, baş eğik ve sol ayağın baş parmağının sağ ayağın baş parmağının üzerinde durduğu, duruş şeklidir.

[50] Dediler ki: "Ey Rab bimiz! Biz kendimize zulmettik, eğer bizi bağışlamaz ve bize rahmetinle muamele etmezsen muhakkak ziyana uğrayacaklardan oluruz! (A'raf, 7/23).

her ay hayız(regl) olma cezası verir. Tokat'ın Almus ilçesine bağlı bir köyde yaşayan, eski yazıya vâkıf, 80 li yaşlardaki Rıza Ş. dede ve Sivas'ın Yıldızeli ilçesine bağlı bir köyden şehir merkezine göç etmiş olan 82 yaşındaki Gülşen K. bu olayı şöyle anlatmaktadırlar:

> *"Âdem Arafat denilen yerde Havva ile birleşti. Havva 'ya "Beni kandırdın, böyle bir belaya düştük" deyince Havva da "Beni de İblis kandırdı" cevabını verdi. O zaman yılanlara beddua etti. Ondan evvel yılanlar ayaklı imiş. Âdem'in "Ey yılanlar! Sıfatınızdan İblis'e sıfat verdiniz. O da bizi bu belaya düşürdü. Ayaklarınız silinsin (yok olsun), yevmu'l-kıyamet[51]e kadar yerde sürünün" bedduasıyla yılanların ayağı altlarından alındı. Âdem, Havva 'ya da beddua etti; "Ayda bir haiz olacaksın" dedi."*

> *"Getiriyor yediriyor Âdeme. Cıbcıbıl kalınca Allah ım ben ne yapayım diyor. Beni Havva kandırdı. Havva ya on yedi türlü işkence verdim. Mezerinin derin eşilmesi, göğsünün döşünde bitmesi, satılması… on yedi türlü ceza veriyorum Havva ya diyor. Havva da diyor ki beni Şeytan kandırdı. Şeytana diyor ki seni Âdemoğlu dünya durdukça lanet halkasını boynuna taktım. Tavuskuşu diyor kapıyı açan. Tavuskuşunu da diyor çok güzel yarattım, ayaklarına bakanın gönlü geçsin. Ayakları çok çirkinmiş tavuskuşunun. Tavuskuşu da diyor ki beni yılan aldattı. Yılan da deve gibi dört ayaklı bir hayvanmış. Ayaklarını kestim diyor Âdemoğullarının dabanlarını ısırarak yerde sürünsün haydi burdan çıkın diyor"*

Kadına regl olma ve sancılı doğum yapmanın bir ceza olarak verilmesine *Kur'an*'da rastlanmaz. Ancak Türk mitolojik anlatılarında (Ögel,1998: 457) ve *Tevrat'*ta kadının cezası sancılı doğum yapmaktır:

> *"Rab Tanrı kadına, "Çocuk doğururken sana çok acı çektireceğim" dedi, "Ağrı çekerek doğum yapacaksın. Kocana istek duyacaksın, seni o yönetecek." Rab Tanrı Âdem'e, "Karının sözünü dinlediğin ve sana, Meyvesini yeme dediğim ağaçtan yediğin için Toprak senin yüzünden lanetlendi" dedi, "Yaşam boyu emek vermeden yiyecek bulamayacaksın. Toprak sana diken ve çalı verecek, Yaban otu yiyeceksin. Toprağa dönünceye dek Ekmeğini alın teri dökerek kazanacaksın. Çünkü topraksın, topraktan yaratıldın ve yine toprağa döneceksin."* (Yaratılış, 3: 16-19)

Kadının her ay regl olacak olması, aynı zamanda onun kirli sayılmasına da neden olacaktır. *Tevrat'*ta anlatıldığı üzere Yahudilik'te regl kanının kirli olduğuna inanılır:

> *"Adet gördüğü için kan kaybeden kadın yedi gün kirli sayılacak. Ona dokunan da akşama kadar kirli sayılacak. Adet gördüğü günlerde kadının üzerinde yattığı ya da oturduğu her şey kirli sayılacaktır. Kim kadının yatağına dokunursa giysilerini yıkayacak, yıkanacak, akşama kadar kirli sayılacaktır. Kadının yatağındaki ya da oturduğu şeyin üzerindeki herhangi bir eşyaya dokunan herkes akşama kadar kirli sayılacaktır. Adet gören kadının kirliliği onunla yatan adama da bulaşır. Adam yedi gün kirli kalır ve yattığı her yatak kirli sayılır" (Levililer 15:19-24)*

[51] Yevmu'l kıyamet: kıyamet günü

*Kur'an*'da da regl olmak kadına verilen bir ceza olarak anlatılmasa da kadının kan ile kirlendiği belirtilir. Erkeklere kadınlar kirli olduğu müddetçe onlardan uzak durmaları tavsiye edilir:

> *"Sana kadınların ay halini sorarlar. De ki: O, bir rahatsızlıktır. Bu sebeple ay halinde olan kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah'ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın. Şunu iyi bilin ki, Allah tevbe edenleri de sever, temizlenenleri de sever." (Bakara, 2/222)*

## 4.7. HABİL VE KABİL

Habil ve Kabil hikayesi pek çok kültürde bilinen hikayelerden biridir. Bu hikâyenin bilinen en eski veriyonlarına Sümer'de ve *Tevrat'*da rastlanır. Sümerler'in Dumuzi ve Enkidu mitosu, *Tevrat*'ın Kain ile Habil öyküsünü etkiler, bu öykü daha sonra *Kur'an*'da karşımıza çıkar. Sümer'deki hikâyeye göre İnanna ya da diğer adı ile İştar, bir koca seçmek üzeredir. Seçimini çoban-tanrı Dumuzi, öteki adı Tammuz, ile çiftçi-tanrı Enkimdu arasında yapacaktır. İnanna'nın oğlan kardeşi olan güneş tanrısı Utu, Dumuzi'den yanadır; ama İnanna'nın kendisi Enkimdu'yu yeğlemektedir. Enkimdu Dumuzi'yi bu sevdadan vazgeçirmek için türlü armağanlar teklif eder. Ancak Dumuzi bunu kabul etmez. Dumuzi'nin çeşitli mitoslarda İnanna'nın kocası olarak gösterilmesinden Enkidu'nun niyetinin gerçekleşmediği anlaşılır (Hooke,2015:43; Batuk,2006:58). Habil ve Kabil hikayesinin *Tevrat*'daki versiyonu da şöyledir:

> *"Âdem karısı Havva ile yattı. Havva hamile kaldı ve Kain'i doğurdu. "Rab 'in yardımıyla bir oğul dünyaya getirdim" dedi. Daha sonra Kain'in kardeşi Habil'i doğurdu. Habil çoban oldu, Kain ise çiftçi. Günler geçti. Bir gün Kain toprağın ürünlerinden Rabb'e sunu getirdi. Habil de sürüsünde ilk doğan hayvanlardan bazılarını, özellikle de yağlarını getirdi. Rab Habil'i ve sunusunu kabul etti. Kain ile sunusunu ise reddetti. Kain çok öfkelendi, suratını astı. Rab Kain 'e, "Niçin öfkelendin?" diye sordu, "Niçin surat astın? Doğru olanı yapsan, seni kabul etmez miyim? Ancak doğru olanı yapmazsan, günah kapıda pusuya yatmış, seni bekliyor. Ona egemen olmalısın." Kain kardeşi Habil'e, "Haydi, tarlaya gidelim" dedi. Tarlada birlikteyken kardeşine saldırıp onu öldürdü. Rab Kain 'e, "Kardeşin Habil nerede?" diye sordu. Kain, "Bilmiyorum, kardeşimin bekçisi miyim ben?" diye karşılık verdi. Rab, "Ne yaptın?" dedi, "Kardeşinin kanı topraktan bana sesleniyor. Artık döktüğün kardeş kanını içmek için ağzını açan toprağın laneti altındasın. İşlediğin toprak bundan böyle sana ürün vermeyecek. Yeryüzünde aylak aylak dolaşacaksın." Kain, "Cezam kaldıramayacağım kadar ağır" diye karşılık verdi, "Bugün beni bu topraklardan kovdun. Artık huzurundan uzak kalacak, yeryüzünde aylak aylak dolaşacağım. Kim bulsa öldürecek beni." Bunun üzerine Rab, "Seni kim öldürürse, ondan yedi kez öç alınacak" dedi. Kimse bulup öldürmesin diye Kain 'in üzerine bir nişan koydu. Kain Rabb'in huzurundan ayrıldı. Aden bahçesinin doğusunda, Nod topraklarına yerleşti."* (Yaratılış, 4:1-15).

*Kur'an*'da anlatılan hikâye ise aşağıdaki gibidir:

> *"Onlara, Adem'in iki oğlunun haberini gerçek olarak anlat: Hani birer kurban takdim etmişlerdi de birisinden kabul edilmiş, diğerinden ise kabul edilmemişti. (Kurbanı kabul edilmeyen kardeş, kıskançlık yüzünden), "Andolsun seni öldüreceğim" dedi. Diğeri de "Allah ancak takvâ sahiplerinden kabul eder" dedi (ve ekledi:) "Andolsun ki sen, öldürmek için bana elini uzatsan (bile) ben sana, öldürmek için el uzatacak değilim. Ben, âlemlerin Rabbi olan Allah'tan korkarım." "Ben istiyorum ki, sen hem benim günahımı hem de kendi günahını yüklenip ateşe atılacaklardan olasın; zalimlerin cezası işte budur." Nihayet nefsi onu, kardeşini öldürmeye itti ve onu öldürdü: bu yüzden de kaybedenlerden oldu. Derken Allah, kardeşinin cesedini nasıl gömeceğini ona göstermek için yeri eşeleyen bir karga gönderdi. (Katil kardeş) "Yazıklar olsun bana! Şu karga kadar da olamadım mı ki, kardeşimin cesedini gömeyim" dedi ve ettiğine yananlardan oldu."*
> (Maide, 5/27-31).

*Kur'an*'da ve *Tevrat*'ta Habil ve Kabil'in kız kardeşleri ile evlenmek için çabaladıklarını gösteren bir bölüm ya da ayet yoktur. Ancak müfessirler Kabil'in kendi kız kardeşi ile evlenmek istemesini çeşitli şekillerde açıklarlar. İlginç olanlarından biri, eşitsizlik ile ilgili olanıdır. Kabil ve kendisiyle doğan kız kardeşi Cennet'te Havva'nın karnındadır, ancak Habil ve onunla doğan kız kardeşi Dünya'da ana rahmine düşer. Bu nedenle Kabil kendi kardeşini Habil'e vermek istemez. Çünkü kendisi ve kız kardeşinin dünyada doğanlar ile eşit olmayacağını düşünür. Bunun için Adem'e başvurur. Âdem durumu açıklığa kavuşturmak için onlardan birer adak sunmalarını ister. Kabil ekin sahibi, Habil ise sürü sahibidir. Kabil en kötü ekinlerini, Habil ise en iyi hayvanını Allah'a sunmuştur. Bu nedenle Allah Habil'in kurbanını kabul etmiştir (Aytekin ve Karakaya, 1996: 264).

Alevî ve Bektaşîler'in anlatılarında Sümer'deki ve hadislerdeki biçimi ile paralel bir şekilde bir "evlilik" ve "adak" motiflerine rastlanırAlevîlik ve Bektaşîlik'te bilenen Habil ve Kabil hikayesi şöyledir: Âdem ve Havva Cennet'ten yeryüzüne iner. Onlar için Dünya hayatı başlamıştır. Tüm insanlar onlardan türeyecektir. Havva her karında bir kız bir de erkek olmak üzere 72 tane çocuk doğurur. Bir karından doğan erkekle diğer karından doğan kızı evlendirirler. 72 çocuk Alevîlerin dışında kalan "72 millet"i vurgular. Âdem ve Havva 'nın Kabil ismindeki oğulları kendisiyle doğan ve daha güzel olan İklima adındaki kızla evlenmek ister. Oysaki yasaya göre İklima Habil ile evlenmelidir. Âdem Kabil'e karşı çıkar fakat Kabil ısrar eder. Âdem çare olarak Allah 'a birer sunak/ adak sunmalarını ister. Allah kimin haklı olduğunu, kabul ettiği adak ile gösterecektir. Adaklarını sunarlar. Adağı kabul edilen Habil olur ancak Kabil Habil'i başından taşla vurarak ya da kuyuya atarak öldürür ve dünya hayatının ilk cinayetini işler.

Anlatılarda ilk cinayetin işlenmesinden daha çok vurgu yapılan olay “kız kardeşlerle evlenmek” yani “ensest” çoğalma biçimidir. Âdem ve Havva ’nın ilk çocuklarının ikisi de erkek ise çoğalma nasıl olacaktır? Bu sorunun çözümü Habil ve Kabil ile birlikte doğan iki kız kardeşten bahsetmektir. İnsanların çoğalması mecburidir ve bir defalığına enseste izin verilecektir. Habil ve Kabil kendi kız kardeşleriyle evlenmişlerdir.

Habil ve Kabil anlatısıyla, Alevîler, bir savunma mekanizması geliştirmişlerdir. Soylarının Havva ile Âdem’in çocuklarından değil, Şit ve Güruh-ı Naci’nin soyundan geldiğini iddia ederek kendilerini “kurtarılmış ve selamete erişmiş topluluk” olarak diğer milletlerden ayırmışlardır. Havva’nın soyundan gelen, ilk üreme sırasında ensest ilişki biçimi ile çoğalan dünyanın diğer milletlerinden -özellikle Sünniler- kendilerini ayırmışlardır. Havva’nın soyundan gelmediklerini iddia ederek Havva’nın içinde barındırdığı kötülükten de arınmış olduklarını düşünürler.

## 4.8. GÜRUH-I NACİ VE ŞİT PEYGAMBER

Güruh-ı Naci, “kurtulmuşlar topluluğu, kurtulanlar” anlamına gelmektedir. Arapçada naci, “kurtulan”; Farsçada gürûh, “topluluk” anlamında bir söz olup ikisinin terkibi Güruh-ı Naci'dir. Peygamber'in “*Ümmetim yetmiş üç fırkaya bölünecek; hepsi de cehennemdedir, ancak bir bölüğü kurtulmuştur*”şeklinde bir hadisi olduğu rivayet edilmektedir. Alevî ve Bektaşîler, o kurtulmuş bölüğün kendileri olduğunu iddia etmişler, kendilerine “*Güruh-ı Naci-Kurtulmuş bölük*” adını takmışlardır (Gölpınarlı, 2004: 133; Koç, 2015:132).

16. Yüzyıl’ dan itibaren Sünni ulema tarafından verilen fetvalarla, modern dönemde de Sünni İslam’ın yükselişiyle hem politik hem de inançsal olarak ötekileştirilen Kızılbaşlar, Sünniler tarafından reddedilme ve soyutlanma durumuna karşı çeşitli önlemler geliştirmişlerdir. Tanrı’nın gerçek sırrına ermiş bir “kurtarılmış topluluğun mensubu olma ve seçilmiş olma fikri, Alevîler’de Sünnilere ve diğer topluluklara (72 millet) karşı bir üstünlük bilinci geliştirmiştir (Kehl-Bodrogi,2012: 186). Alevîler, kendi ötekileştirilmelerine karşı, Güruh-ı Naci mitiyle cevap vermiş, Güruh-ı Naci miti ise kendi ötekisini, sünni toplum olarak belirlemiştir.

### 4.8.1. Havva ’nın Yaşlanması ve Güruh-ı Naci’nin Gönderilmesi

Âdem ve Havva dünya hayatının zorlukları içinde yaşamaya devam eder. Âdem çiftçilikle uğraşıp sabahtan akşama tarla sürmekle meşguldür. Havva ise yaşlanır ve bazı “kadınlık vasıflarını” yerine getiremez hale gelir. Dünya’da kendisinden başka bir kadın olmadığı için de Âdem’e yüz vermez. Bir gün Âdem bu durumdan sıkılır ve Allah ’tan kendisine başka bir kadın göndermesini ister. Amasya’nın Gümüşhacıköy ilçesine bağlı bir köyünde yaşayan 60’lı yaşlarındaki âşık Hasan Ö. bu olayı şöyle anlatmaktadır:

> *“Bizim şeyimize göre Havva Ana kocamış. Âdem de kocamıştır canım Havva kocadıysa. Havva Ana kocamış. Âdem Ata, Âdem Aleyhisselam’a şey yapamıyormuş. Biraz genç olarak, Güruhu Naci isimli bu güzel kadını yaratmış Cenabı Allah. Onu göndermiş.”*

Bir başka anlatıda Allah Âdem’in halini görür ve ona acır. Bu nedenle ona bir huri kızı göndermeye karar verir. Âşık Abbas V. şöyle anlatmaktadır:

> *“…Havva, Şeytan yarattı ya, Âdem Ataya bakmadı. 72 oğlan 72 gız oluncu, Âdem’e bakmayınca Âdem’i irdelediler. Bit, pire, elbisesi yunmadı. Aynı bizim hanım gibi bakmadılar. Şindik Allah u Teala dedi Cerbail Aleyselamı çağır dedi. Dedi ki Âdem ataya bakmıyolar, Âdem Ata çok kötü durumda dedi. Bak ya Cerbailim dedi. Sana dedi Güruf-u Naci gönder… yarattım dedi bak. Güruf-u Naci yarattım dedi. Bunu götürecen dedi Âdeme teslim edecen. Aile olarak dedi. Havayı boşver dedi.*

Anlatılarda Havva güzelliğini kaybetmiş, yaşlı, Âdem ile cinsel birliktelik yaşayamayacak ve çocuk doğuramayacak bir durumda sunulur. Kendi bakımını yapmamasının yanında Adem’in de öz bakımını yapmamakta, onu yıkayıp, elbiselerini temizleyip, karnını doyurmamaktadır. Âdem ise sabahtan akşama kadar tarlada çalışan, yaşlanmayan, güçlü ve fedakâr bir erkek olarak karşımıza çıkar. Âdem de Havva da kendilerine biçilen kadınlık ve erkeklik rollerine uygun olarak hareket etmelidir. Havva’nın kendisinden beklenen kadınlık rollerini gerçekleştirememesi, Adem’in bu rollere sahip başka bir kadın istemesini meşrulaştırır.

Anlatının devamında, Güruh-ı Naci Cebrail vasıtası ile Âdem’e gönderilir. Ancak Âdem çift sürmeye gittiği için onu evde Havva karşılar. Cebrail Havva ’nın kurnazlığı konusunda daha önce uyarılmıştır. Havva bu nur içindeki kadını görünce şaşırır ve kim olduğunu sorar. Âşık Abbas V. anlatmaya şu şekilde devam eder:

> *“…Yalınız dedi bak hava çok Şeytandır… seni gandırır, elinden alır, sakın! Âdeme teslim et bunu dedi. Âdeme bakmıyolar, Âdem’e hızmatçı olacak bu Güruf-u Naci dedi. O zaman Âdem nerde, dağda daşta benim gibi ha oralarda yatıyodu. Kim bakıyodu, yatmak falen yoğudu, iş*

*veren yoğudu. Ondan sonra neler olacak bak. Ondan sonra gapıyı dövdü Cerbail Aleyselam Havva anamız çıktı. Ne bu dedi bu gadın ne? Bu Güruf-u Naci dedi. Bunu nere gettin dedi? Peygambere, şey Âdem Ata'ya gettüm dedi. Nerde Âdem Ata dedi? Sen bunu aile olarak mı…? Aile olarak gettüm, ona hizmet edecek. Ohooo onun burda on sene dursan dedi, onu bulaman. Eyisimi ki sen bu gadını bana teslim et, Güruf-u Naci'yi. Ben Âdem'e teslim ederim dedi. Cerbail Aleyselamı gandırdı Havva Ana, elinden aldı Güruf-u Naci'yi."*

Havva, Güruh-ı Naci'yi gördüğünde onu Âdem'den kıskanır. Güruh-ı Naci genç, güzel ve nurlar içinde bir kadındır. Havva, Güruh-ı Naci'nin kendisinin yerini almasından korkar. Yemek yapar, süslenip püslenip tarlada çalışan Âdem'in yanına gider. Âşık Hasan Ö. şöyle anlatmaktadır:

*"Cenabı Allah 'ın şeyiyle, ben Cenabı Allah 'ın emri üzerine, ben Âdem Ata'ya eş olarak geldim. Ana! Havva Ana'nın etekleri tutuşur. Kadın biraz kendine çeki düzen veriyor. Elini yüzünü sabunla yıkıyor. Var mıydı yok muydu sabun o zaman. Biraz kendini düzeltiyor. Bir kap yerine iki kap yemeği eline alıyor. Doğru çift[52] tarlasına varıyor. Orada biraz da yakınlık göstertiyor Âdem'e. İşte beni pek mi seviyorsun beni şöyle mi istiyorsun böyle mi? O da şu şartla seviyorum…"*

Satı A.'nın anlatısı ise şöyledir:

*"Şimdi bir doğuruşta 3 tane 4 tane doğuruyumuş mübarek. Amma Âdem Ata'yı da sevmiyimiş yav. Havva Anamız dünya gözeli imiş o mübarekte çok çirkinimiş. Âdem Atamız çüt(çift) sürüyümüş kömbe[53] ediyimiş götürüyümüş azık ediyi ya kömbenin yarısını Havva ana yeyimiş yarısını da oraya koyumuş gel al deyimiş. Şimdi bir hür ana gelmiş mübareğin gözüne görünmüş. Âdem atanın yanına hür ana gelmiş cenabı haktan huri inmiş. Gelmiş âdem Ataynan kömbeyi yeyimiş Havva Ana kıskanmış ondan sonra Âdem atamıza o mübarek göğe getmiş. Ondan sonra Âdem ataya koca demiş evlilik varımışta hazetmek, kıskanmak işte ondan kalmış."*

Anlatılar, Cennet'te kandırılan "eksik akıl" Havva imajının "kıskanç kadın imajı"na dönüşmesinin sinyallerini verir. İkinci anlatı, ilk anlatıdan farklı olarak Havva'nın güzelliğinden, Âdem Ata'yı çirkin bulmasından bahsetse de başka bir kadın söz konusu olduğunda Havva'yı kıskanç bir tavra büründürür ve kıskançlığın ilk eylemcisi haline getirir.

[52] Çift sürmek: saban ve pulluk gibi tarım aletleri ile toprağı sürmek
[53] Kömbe: Un, tuz ve yağ ile yoğrulan kızgın sacda veya fırında pişirilen ekmek.

### 4.8.2. Havva 'nın Âdem'e Yemin Ettirmesi

Güruh-ı Naci'nin gelmesiyle Âdem'i kıskanan Havva, cilvesi ve kurnazlığı ile Adem'i kandırıp onunla birlikte olmak ister. Ancak bunun için bir şartı vardır ve Âdem'e kendisinden başka kimseyle evlenmeyeceği konusunda yemin ettirir. Eyüp D. şöyle anlatmaktadır:

> *"…Havva diyo, bizim Âdem bunu görürse bana hiç bakmaz. Gel kızım, sen evde dur, işte aha bura ocak. Adem'in karnu acuhmuştur. Hiç Adem'e bahmıyo o anlarda yani. Adem'e üç yımırta kırıyo, kıymasını atuyo, bi ekmek dürmeci, bi su yahut da ayran; tarlaya kavuş. Âdem! kolay gelsin. Havva sefa ettin hoş geldin, ne hikmet bu? Âdem! valla sen acuhmuştun, ben seni çoktandır duşünüyom; şuraya otur ha yanı başıma. Havva! Bu ne hörmet Allah aşkına? Hayur, acuhmuştun da onun için geldim ben. Eyvallah. Gene de sen bilin de sağol. Otur otur. Öküzleri de dayahla da otur; az onlar da dinlensin. Adem'in yanı başına oturur. Âdem! (...) bi hanım gelse acaba benim üzerime alunğ mu acaba? Kız zati dünyada bi sen bi ben. Zaten Havva, Adem'in sol yarusundan halk olmuştu Hak tarafından. Almam! Yemin et almayacağına. Âdem büyük bir yemin eder."*

Havva Âdem'den istediğini almış ve tek eşli olacağına dair yemin ettirmiştir. Ancak Güruh-ı Naci hala evde beklemektedir. Âdem eve gelir ve huri kızını görür. Ona kim olduğunu sorar. Güruh-ı Naci, Allah 'ın onu Âdem'in hizmetlerini görmesi için gönderdiğini söyler. Ancak Âdem, Havva 'nın ona ettirdiği yemini hatırlar ve Havva 'nın onu yine kandırdığını anlar. *Aşık* Hasan Ö. Anlatmaya devam eder:

> *"Âdem çiftten geliyo tabi. Öküzlerini salıyo. Elini yüzünü yıkıyo. İçeri giriyo ki, bir güzel kadın oturuyo emme genç kadın. Ayın on dördü, Işık gibi parlıyo. Hoş beşten sonra neyin nesi diyor. Valla işte, Cenabı Allah 'ın emri üzerine ben sana eş olarak geldim. Ana! Havva bugünkü ettiklerin bu muydu bana. Gösterttiğin yakınlıklar. Bu muydu? Buydu."*

Havva'nın Adem'e, Güruh-ı Naci'nin geldiğini söylemeyerek yemin ettirmesi, Havva'nın kıskançlığına "baştan çıkarıcı ve kurnaz" olma özelliklerini eklemiştir. Havva, Adem'in Güruh-ı Naci ile cinsel birliktelik imkanını kendince engellemiştir. Ancak bunda ne kadar başarılı olabilecektir?

### 4.8.3. Küpe Maya Çalma ve Şit Peygamber

Âdem, Güruh-ı Naci ve Havva 'dan bir küpe maya çalmalarını ister. Bazen de Âdem ve Havva bir küpe maya çalarlar. 9 ay 10 gün, 3 gün ya da bir gece sonra küpleri açacaklardır.

Ancak Havva, Güruh-ı Naci'yi kıskandığı için küpünü gizlice sallamaktadır. Vakit tamam olduğunda küpler açılır. Havva 'nın küpünden bütün böcekler ve sürüngenler, Güruh-ı Naci'nin küpünden ise nur topu gibi bir oğlan çocuğu çıkar. Ancak çocuk, küpün sallanması nedeniyle aksak doğmuştur. Bu çocuk, Şit peygamberdir. Bir süre geçtikten sonra Şit Peygamber ile Güruh-ı Naci evlendirilir. Peygamberlerin, velilerin, Alevî dedelerinin soyunun Havva ve Âdem'den değil, Şit ve Güruh-ı Naci'nin temiz soyundan geldiğine inanılır. Tokat'ın Reşadiye ilçesine bağlı bir köyde yaşayan, 79 yaşındaki Bektaş A. dede ve Gülşen K. şöyle anlatmaktadır:

> *"Âdem, ikisine bir şart koşuyor: "inekleri sağacaksınız, küpe yoğurt çalacaksınız. Size üç gün müsaade edeceğim... İnekleri sağıyorlar, yoğurtları çalıyorlar; mübarek Güruh-u Naci elini küpe hiç sürmüyor. Havva Anamız ise gidip gelip günde bir sefer Güruh-u Naci'nin küpünü sallıyor; yoğurdu tutmasın diye. Şeytanın işi rast gitmez, hiçbir zaman rast gitmez! Şeytana lanet! Süre dolduğunda, küpleri getiriyorlar; yaşça büyük olduğu için Havva Anamız önce açıyor. Havva Anamızın küpünden yılan, çayan, böcek… Bu mahlûkatlardan ne varsa hepsinden çıkıyor. Havva Anamız orda Şeytanlık yapmasa kazanırdı belki. Güruh-u Naci getiriyor ki, küpün içinde kartopu gibi bir oğlan çocuğu oturuyor. Onu adı da Şit peygamber. Havva 'nın hafif sallamasından bacağının birisi topal oluyor Şit peygamber. Alevînin nesli buradan gelme."*

> *"Havva küpü ırgalıyo Âdemin küpünü. O Şit peygamber dünyaya geliyor sakat. Melekeyi Şit peygamberle evlendiriyolar. Gelinle kaynananın geçimsizliği ondan şimdi."*

Anlatılardaki küp motifi rahmi, maya erkeğin, süt ise kadının cinsel sıvılarını temsil eder. Güruh-ı Naci ve Havva'nın sütüne maya çalınması, cinsel birleşmeyi ifade eder. Maya kendi içinde maddenin özünü, esasını taşır. Sütü yoğurt haline getiren maya yine sütten yapılmıştır. Âdem de kendisi gibi bir varlık meydana getirmek için kendi özünden yani sperminden rahme yerleştirmiştir. Buradan hayat verici maddenin Adem'in spermi olduğu algısı ortaya çıkar. Havva'nın Güruh-ı Naci'nin küpünü sallıyor oluşu ise, onun çocuğunu düşürme girişimleri olarak algılanabilir. Bu girişim, çocuğun sakat doğmasına neden olmuştur. Güruh-ı Naci'nin özünün temiz ve saf olması ona bir oğlan çocuğu bahşedilmesini sağlamıştır. Havva'nın küpünden sürüngenlerin ve böceklerin çıkması ise onun içinin kötülülerle dolu olmasını simgelemektedir. Aynı zamanda makbul olmayan bir kadın olarak soyunun devam etmesi istenmemiş, küpünden bir çocuk doğmamıştır.

Aynı anlatının başka bir yorumunda, Âdem ve Havva 'nın, zürriyetin kimden geldiği konusundaki tartışmaları nedeniyle küp kurduklarını anlatılır. Abdullah B. ve Ahmet A.'nın anlatıları şöyledir:

*"Havva dedi ki zürriyet benden geliyor, dedi. Âdem de dedi ki hayır, zürriyet benden geliyo, dedi. Sen idi, ben idi…Onlar verizlerini birer kaba ahıttılar. Dutmasın bunun mayası deyi Havva geldi getti Âdem'in gupünü salladı. Dohuz ay on gün deyince ağzını açtılar ki Havva 'nın kazanın, gupünün içinde yılan, çayan geziyo, Âdem'inkinde nur âlâ nur bi çocuh.."*

*"…(Havva ) O zaman diyo ki evlatlar diyo teknoloji hesabı diyi, bi cam asmışlar gapıya diyi. Şimdiye gadar ben cemalullahımı gormediydim, ilk defa gordüm cemallullahımı diyi. Senden guzel olduğumu gordüm, onun için diyi geldim de diyi senin cemalullaha baha baha onun uçun yedi defa çıhtım dışarı diyi, biliyon mu. Yedincide diyi, fargettim. Ondan sonra, hadi gel de diyi, bi de sen cemalullahı gor... Guzelliği, benim guzelliğimle gendi guzelliğine gara ver diyi. Âdem'i alıyı, ikisi yan yana, Âdem biraz uzah duruncuh, gaçıyo ya, Âdem de cemalullahı gorüyü. Bizim gibi sahal bıyıh kesmiyomuş ya Âdem, aynı on iki imamlar gibi yaradılıdığı gibi saçlı sahallı biliyon mu? Ondan sonra Âdem toprahtan yaradıldı, yüzü simsiyah, yaradılış şekliynen, aynanın garşısında... Havva da gun gormemiş, gadın işte beyaz yaratılmış, guzel mi guzel... Guzel mi guzel... Âdem gulüyü, biliyon mu, Âdem gulüyo, aynada suratını gorüncük, ikisinin suratını da gorükiyi ya, gorüyolar ya, Âdem gulüyü. Diyo ki, Ya Havva diyi, bu diyo evlatlarımızın yetmiş iki yıldır bulduhları bi teknoloji bu diyi. O ayna, bunun ismi ayna diyi. Evet cemalullahımızı gordük. Ben toprahtan yaradıldığım için, sen bana, beni çirkin gordün. Senin yaradılışın, gadın olduğundan beyazdır. Beyazlığından guzel, guzelim diyon, deyincik... Âdem diyi, sen misin guzel ben miyim guzel diyi şindi biliyon mu? benim guzel diyi Âdem. Hayıır, diyi Havva. Bah, ayna şahit, gorüyon mu. O, onun guzelliğini gabul etmiyi, o da onun guzelliğini gabul etmeyincik, bahtı ki Havva, Havva üstün geliyi sözde, üstün geliyi... Ey Havva diyi, madem ki sen benim sözümü gabul etmedin, ben de senin sözünü gabul etmedim. Bah Havva diyi, Rabbilalemin beni peygamber olarahtan yarattı. Hem meleklerin şefaatkarıyim hem de bizden gelen bu yetmiş iki evladın şefaatkarıyim. Gıyamete gadar gelen neslin şefaatkariyim. Ahlına başına al, benim guzelliğimi gabul diyi, biliyon mu. Yoh Âdem diyi, bu bi sözdür diyi, biliyon mu. Gozümüzünen gordüğüme inanırım diyi Havva. Bah ben gozelim diyi. Eyi öyleyse diyi, bu söze de inanmayıncıh, öyleyse diyi, bizi yaratan Allah a ısmarlıyalım. Bu geceden itibaren ısmarlıyalım. Yetmiş iki evlat, çift geldi. Yetmiş üçüncü evlat, sen guzelisen tek gelsin, sen benim şefaatkarım ol, ben sözümü geri alıyim, demin sözlerimi. Sen şefaatkarım ol. Tek gelsin, oğlan gelirse ben sözümdeyim, ben şefaatkaniyim, sen bağa tabi ol deyincik... Gabul ediyi Havva. O gece ividi talebi eline alıy Âdem, o gece mülegata geçiyolar, o gece tarihi yaziyı, mülagat tarihini yaziyı Âdem baba. Dohuz ay dohuz gun dohuz saat geçincik, ebeler diyoh hemi, böyüg evlatların garısı Havva 'ya doğum yaptırıyolar. Oğlanı gundağa sarıyolar. Alıp geliyolar Âdem'in huzuruna. Âdemle Havva 'nın huzuruna getiriyolar. Ne o diyo Âdem, diyolar ki ebeler, ebe diyo, ebeler diyolar ki, ya Ata, yetmiş üçüncü evladın tek geldi. Adını goy diyolar her zamanki gibi. O da diyo ki... Ne, gız mı oğlan mı diyi... Oğlan geldi diyi biliyon mu, oğlan geldi diyi... Öyleyse diyi onun ismini diyi Havva goydu ya. Ne goydu Havva diyolar, Havva onun ismini diyi, Şirk goydu Şirk. Neden goydu diyolar. Neden Şirk goydu... O beniminen guzellik yarışmasına girdi dohuz ay dohuz gün dohuz saat evel. Guzellik yarışmasına girdi. Benim guzelliğime inanmadı, gendi guzelliğine inandı, ben de onun guzelliğine inanmayıncıh Allah ı Tealaya müracat etik, Allah ı Tealaya... Sen guzelisen gız gelsin, sen benim şefaatkarım ol dedim. Ben guzelisem tek gelsin, oğlan gelsin, ben Gine dediğim gibi şafaatkarığızım dedim. Bah Allah ı Teala ikimizin niyetine tek oğlan verdi, tek oğlan verdi. Ondan sonra... Bu tek oğlandan, bunun adını diyi Şirk godu diyi, o diyi...*

İlk anlatı birçok kültürde bulunan cinsiyetlerarası rekabeti göstermesi açısından önemlidir. Aristotales'in erkeğin sperminin tek başına cenin oluşturmak için gerekli yapıya ve doğmamış çocuğa hayat veren ruha sahip olduğu görüşlerini tekrar eder (Schipper, 2015:244). İkinci anlatıda Âdem ve Havva güzelliklerini yarıştrırır. Burada renklerin cinsiyet ayrımı barındıran özelliklerini görmek mümkündür. Âdem topraktan

yaratıldığı için siyah, sakallı ve uzun boyludur. Havva Adem'in bu halini görünce ondan korkar. Havva ise "süt" gibi beyazdır ve güzeldir. Kadınlara beyaz ten, erkelere de güneşten yanmış ten yakıştırılır. Beyaz, süt ve meni gibi soyu sürdüren fiziksel maddelerin yanında ruhsal saflığı, daha da saf olan ölümü de simgeleyebilmektedir (Delaney, 2012: 317). Âdem hem güzel hem peygamber hem de 72 çocuğunun özünün(maya) sahibi olarak Havva'dan üstündür.

Aynı anlatı Yezidîler'de de mevcuttur. Havva ve Âdem hangisinin çocuk verdiğini anlamak için bir küp kurarlar. Havva 'nın küpünden sürüngenler, börtü böcekler, Âdem'in küpünden ise Yezidiler'in soylarını dayandırdığı Şehid bin Cer adındaki bebek çıkar. Bu bebek Havva olmadan varolmuştur; sırf Âdem'e dayandırılmaktadır. Yezidiler'in atası olan bu bebek Havva 'nın sütünü bile emmemiştir. Âdem bu bebeği iki yıl süreyle emzirmiştir. Erkeklerin göğsündeki iki kör meme o sıradaki yaradılışın eseridir. Tavus Meleği büyüyüp ergen yaşa gelen Şehid bin Cer'i Cennet'ten bir huri ile evlendirir. Onlardan olan çocuğa Yezdan adını verirler. Böylece Yezidîler'in soyu oluşmuş olur (Lescot, 2001: 44).

Şit'e dönecek olursak, O, *Tevrat*'tan elde edilen bilgiler bağlamında Âdem'in Habil'in ölümünden sonra doğan üçüncü çocuğudur. Şit ismi İbranice olup, "bahşedilen, hediye edilen" anlamındadır. Âdem 130 yaşındayken, babasına benzer bir çocuk olarak doğmuştur. 912 yaşında vefat etmiştir. Âdem' deki peygamberlik nuru ondan Şit'e geçmiştir. Âdem Şit'e bildiği tüm ilimleri ve ilahi sırları aktarmış ve kendisinden sonra yeryüzünün halifeliğini ona bırakmıştır. Babası ile birlikte Kabe'yi yaptığı ve Kabil'in soyundan gelen kabilelerle savaştığı, onları, Nuh tufanında olacakları bildiği için imana davet ettiği bilinmektedir. Nuh tufanından kurtulanların sadece Şit 'in soyundan gelen bir topluluk olduğu belirtilmektedir. Âdem'in Şit'e "*Bu alnında parlayan nur, son peygamber olan Muhammed aleyhisselam'ın nurudur. Bu nuru mümin, temiz ve afif hanımlara teslim et ve oğluna da böyle vasiyette bulun*" dediği varsayılmaktadır (Apak: 50). Böylece nurun temiz ve saf kalması garantilenmiştir. Muhammed'in nurunun bu şekilde intikal etmesiyle, temiz bir topluluk oluşmuştur. Her asırda bu nurun geçtiği kişinin bulunduğu kabile, diğerlerinden üstün sayılmıştır.

Gnostik geleneklerde Şît ve Şît soyundan gelenler önemli bir yere sahiptir. Milâdî ilk yüzyıllardan itibaren kendilerine Sethianlar denilen müstakil gruba ait metinlerde Şît

kendi soyundan gelen seçilmişlere yönelik bir uyarıcı ve kurtarıcı şeklinde tanımlanır. Nag Hammadi literatürü içinde yer alan ve araştırmacılarca Sethianlar'a ait dokümanlar olarak nitelendirilen metinlerde de Şît ile Şît soyundan gelenlere önemli yer verilir. Bu dokümanlardan *Âdem'in Vahyi*'nde gnostikleri ölümlü hayattan kurtarmak için gönderilen ilâhî elçi, Şît'le özdeşleştirilir. Âdem'e vahyedilen gizli ve kutsal öğretinin Şît'e de nakledildiği vurgulanır. Ayrıca kutsal bilgiye sahip olan ve kurtuluşa eren insanlar (gnostikler) "Şît'in nesli" diye tanıtılır. İnsanlığın yaşayacağı iki büyük felâket olan Nûh tûfanı ile üzerlerine ateş, sülfür ve zift yağması şeklindeki felâketten yalnızca Şît neslinin ilâhî güçlerce kurtarılacağına dikkat çekilir (Gündüz,1993; Alıcı,2010).

Hamdullah Çelebi'nin *Miraçlama*'sının bir bölümde Adem'e verilen peygamberlik nurunun Şit'e aktarılması ve dört unsurdan (su, ateş, toprak, rüzgâr) bu nuru taşıyan dört güruhun (*abidler, zahidler, arifler ve muhibler*) oluşmasının anlatımına rastlamak mümkündür:

*Âdem'den nur Şit'e indi*
*Hak emri dört güruh oldu*
*Dördüne dört taat verdi*
*Ol fikri zikrullahı* [54]

(Özmen,1998c: 206)

*Noksanî,* şiirlerinden birinde Hakk'ın nuruyla bir olan Ali'den, yaratılışın tüm safhalarını anlatarak medet bekler. Şiirde Adem'in Ali tarafından yaratılışı, Havva ve Adem'in Cennet'ten kovuluşu, Şit ile Güruh-ı Naci'nin evlenmesi, Ali'nin kudret kandilinde bir nur oluşu, 72 milletin dilinin ayrılması ve Ali'nin her bir dili bilmesi, Güruh-ı Naci'nin soyundan gelenleri Hakk'a yakın kullar etmesinden bahsedilir:

*İbtida vücutda Âdem'i kuran*
*Havva ile Cennet içre oturan*
*Töhmet idüp bu dünyaya getüren*
*Naci ile Şit'i yar iden meded*

*Ezel kudret kandilinde nur iden*
*O zamanda Âdem ile yar iden*
*Güruh- i Naci kolunda seyr iden*
*Muhip kullarını nur iden meded*

*Yetmiş iki millet icad eyleyen*
*Her birine bir dil ile söyleyen*

[54] Taat: emirleri yerine getirmek, itaat etmek. Zikrullah: Allah 'ı anmak

*Naci deryasına girüp boylayan*
*Halkdan ırak Hakk'a yar iden meded*[55]

(Özmen, 1998c: 245)

Şit ve huri kızının neslinden gelenler için kullanılan "*Güruh-ı Naci"* de terimi *deyiş*lerde çokça geçen bir kavramdır. Alevîler kendi soylarını Âdem ve Havva 'nın çocuklarının soyundan ayırarak, "Güruh-ı Naci soyuna dayandırır. Soylarının temiz, pak bir soy olduğunu iddia eder. *Kul Himmet* bir şiirinde Güruh-ı Naci'den Hakk'ın nurundan yaratıldığını belirterek şöyle bahseder:

*Hakk'ın gevherinden arşın nurundan*
*Andan hâsıl oldu güruh- ı naci*[56]

(Özmen, 1998c: 318)

20. Yüzyıl. Bektaşî ozanlarından biri olan *Hayriye Bacı* Güruh-ı Naci ile ilgili aşağıdaki şiiri yazmıştır. Şiir, ruhlar alemindeyken (elest bezmi) Allah'ın yarattığı ruhlara "Ben sizin rabbiniz değil miyim?" sorusuna, Güruh-ı Naci (kurtulmuş topluluk) olan Alevî ve Bektaşîler'in "belî" yani "evet" demesi ile başlar. Bu topluluk, Muhammed- Ali'nin yolunda ilerlemiş, nuhun gemisinde bulunmuş, Yezid'in karşısında savaşmıştır. Kuran'ın aslını, sırrını ezelden beri bilmektedir.

*Muhammed Ali'nin kuluyuz kulu*
*Ta Elest bezminde demişiz belî*
*Aslımızdır Hacı Bektaş-i Veli*
*Güruh-i Naciyiz dönmeyiz geri*
*On iki imamların demin görmüşüz*
*Sefine-i Nuh'a biz de binmişiz*
*Muhammed Ali'ye ikrar vermişiz*
*Güruh-i Naciyiz dönmeyiz geri*
*Atamız Âdem'den aldık haberi*
*Yezidlere çektik tiğ u teberi*
*Ebu Türab dendi bize ezeli*
*Güruh-i Naciyiz dönmeyiz geri*
*Otuz iki harfin dersin almışız*
*Asl-ı Kur'an biziz nefsi bilmişiz*
*Sadasız kalb kalbe kelam etmişiz*
*Güruh-i Naciyiz dönmeyiz geri*
*Babında bekler Hayriye gedayı*
*Şükür minnet kabul etti recayı*

---

[55] İbtida: ilk, başlangıç. Töhmet etmek: itham altında olmak, birisine isnad edilen, işleyip işlemediği belli olmayan suç. Meded: yardım. Ezel: başlangıcı olmayan, her zaman var olan, sonsuz. Kudret kandili: ilk yaratılan nur olan Muhammed'in ve Ali'nin nurlarının bir arada olduğu kandil. Muhib: seven. Irak: uzak Lahmike kavli: Gadir Hum denilen yerde, Muhammed'in Ali'nin elini kaldırıp "Lahmike lahmi, ruhuke ruhi, demmike demmi" (eti etimden, ruhu ruhumdan, kanı kanımdan) demesi ve onu vasisi ilan etmesi.

[56] Gevher: 1.bir şeyin esası, hakikati, 2.elmas, cevher, inci. Hâsıl olmak: meydana gelmek.

*Din ü imanımız içelim demi*
*Güruh-i Naciyiz dönmeyiz geri*[57]

(Özmen, 1998d: 507)

### 4.8.4 Muhammed-Ali Nurunun Hz. Ali ile Hz. Fatma'da Tekrar Birleşmesi

Âdem yaratıldığında ona verilen nur, Şit peygambere intikal etmiş; ondan da diğer peygamberlere ve peygamber soyundan olanlara geçmiştir. Bu nur, Abdulmuttalib' de ikiye ayrılmış, Abdulmuttalib'in oğulları Ebu Talip ve Abdullah'tan Muhammed'e ve Ali'ye geçmiştir. Alevî ve Bektaşî inanç yapısında, Allah 'ın kendi nûrundan yarattığı Hz. Muhammed ve Hz. Ali'de bulunan nübüvvet ve velayet nûrlarının; Hz. Ali'nin, peygamberin kızı Fatma ile olan evliliğiyle birleştiği ve bu nûrun getirdiği kudsiyetin, Ehl-i beyt soyundan gelen kimselerle sonraki nesillere aktarıldığı kabulü bulunmaktadır. (Dedebaba, 1998: 74). Günümüzde Alevî dedeleri soylarını Ehl-i Beyt'e kadar dayandırarak, bu nurun taşıyıcısı olduklarını kanıtlamış ve cem ibadetini yürütme yetkisine sahip olmuştur. Rıza Ş. dede bu olayı şöyle anlatmaktadır:

> *"Oradan gelen nur her peygambere isabet etti. İsabet eden nur sayısınca onlar peygamberlik yaptılar. (O nur) Abdulmuttalib'e dek tek geldi. Abdulmuttalib'de ikiye ayrıldı. Abdullah'tan Hz. Resulullah efendim, Ebu Talip'ten de Hz. Ali dünyaya geldi. Hz. Fatıma ile Ali'nin evliliğinde o nur yeniden birleşti. Evlad-ı Ehl-i Beyt oradan zuhur etti… Bizim (neslimiz) Şit'ten, Huri kızından geliyor. Ehl-i beyt soyu buradan geliyor."*

[57] Elest bezmi: Tanrı'nın ruhları yarattığında "Ben sizin rabbiniz değil miyim" diye sorduğu meclis. Belî: Arapça "evet". "Ben sizin rabbiniz değil miyim" sorusuna verilen cevap. Sefine-i Nuh: Nuh'un gemisi. Tığ u Teber: kılıç ve balta. Ebu Turab: Ali'nin isimlerinden biri, "toprağın babası". Sada: ses. Bab: kapı. Geda: fakir, dilenci, köle. Minnet: iyilliğe karşı hissedilen borçluluk duygusu.

# 5. SONUÇ

Alevî ve Bektaşîler'in yaratılış efsanesi, "kurtarılmış bir topluluk" olarak, öteki ile arasındaki farkı vurgulamak ve ötekinin suçlamalarına karşı bir savunma mekanizması oluşturmak için hatırlanan uzun anlatılardan oluşmaktadır. Anlatılar, üç semavi din ve Ortadoğu mitleriyle ortak özellikler taşımaktadır. Hikayelerde anlatılanlar, Ortadoğu'nun dinler ve siyasi tarihinde, sözlü ve yazılı edebiyatında bahsi geçen kişilerdir. Bu durum, hafızanın bölge geleneklerinin bir parçası olduğunu ve Alevîlerin ve Bektaşîler'in bunlar üzerinde kendi özel yorumlarıyla farklı bir kurgu yarattığını gösterir.

Efsane, Tanrı'nın, yer gök su iken bir nur yaratmasıyla başlar. Bu nur Muhammed- Ali nurudur. Diğer her şey bu nurdan yaratılmıştır. Anlatılar Cebrail, dünya ve diğer meleklerin yaratılmasıyla devam eder. Bu ilk bölümünde kâinatın varlığının sebebi olarak, Hz. Fatma'ya ve Ehl-i Beyt'e özel bir yer verilir. Daha sonra Tanrı'nın kendi imajında ve kendi nurunu taşıyan ilk insan Âdem yaratılır. Tanrı için özel olan bu varlığın yalnızken sıkılmaması ve sükûnet bulması için de kaburga kemiğinden, eşi Havva yaratılmıştır. Havva, Adem'in önünde secde etmeyerek mekânından kovulan şeytan tarafından kandırılarak, ilk çiftin Cennet'ten kovulmasına ve Dünya'ya sürgün edilmesine neden olmuştur. Dünya'da insan nesli çoğalmış, Güruh-ı Naci ve Şit'in evlenmeleriyle peygamberlerin, seyyidlerin ve dedelerin soyu devam etmiştir.

Tüm bu yaratılış anlatıları, içinde toplumsal cinsiyet ilişkilerini de barındırır. Kadın ve erkek olmanın ne demek olduğunu anlatan semboller içerir. Kadınlık ve erkeklik rolleri üzerinden dini hayatın ve günlük hayatın iktidar dinamiklerini belirler. Kadının erkeğin sol kaburgasından yaratılması anlatısı, kadının ikincil rolünü, erkeğe tâbi olmasını meşrulaştırır. Kadınların cemdeki iktidarının ikinciliği, dara dururken belirlenmiş pozisyonu, *dede*ye göre ayarlanmış oturma düzeni, kadının erkeğin sol kaburgasından yaratılması anlatısının tezahürleridir. Erkek kaburgası gibi namusu ile de kadına bağlıdır. Bu nedenle cemde kadınlar akrabalık ilişkilerine atıfta bulunan bir şekilde *"bacı"* ya da *"ana"* gibi kelimelerle çağırılırken, erkekler tarihî ve dinî rollerine atıfta bulunan "*er", "eren", "gazi"* ya da *"sofu"* olarak çağırılırlar.

Cennet'ten düşüş motifinde, kadın erkeğin düşüşüne neden olan, kandıran ve lanetlenen bir roldedir. Cennet' ten düşüşe sebep olması nedeniyle her ay kanama ve sancılı doğum

yapma cezasına çarptırılmıştır. Kadının bu ceza ile lanetlenmesi, menstrüasyon ve lohusalık hallerinde kirli, düzensiz, dünyevî olanı temsil eden olarak algılanmasına ve ibadet yapılan mekanlardan uzaklaştırılmasına sebebiyet vermiştir. Bu dönemlerde kadınların ceme katılmalarına, oruç tutmalarına ve ziyaret yerlerine girmelerine izin verilmez.

Âdem ve Havva dünyaya düştüklerinde toprağı işlemek Âdem'in işi iken, çocuk doğurmak, temiz ve güzel görünmek, kendisi gibi Âdem'in de özbakımını yapmak, yemek pişirmek, ev temizlemek gibi işler Havva 'nın işlerindendir. Bu nedenle kadından güzel görünmesi, temiz ve bakımlı olması, erkeğin de bakımını yapması, ev işlerini yerine getirmesi ve erkeğe çocuk verebilme yeteneğine sahip olması beklenir. Anlatıya göre Âdem, Havva tüm bu işleri yapmadığı, yaşlandığı ve çocuk doğuramadığı için kendisine yeni bir eş istemiştir. Kadının kendisinden beklenen rollere uygun davranmaması, ikinci bir kadın isteğini meşrulaştırmıştır. Alevîlikte çocuk sahibi olunamaması (ocağın sönme tehlikesi) durumunda ikinci bir eşle evlenmenin normal karşılanmasının kökenindeki algı budur.

İlk pişirme ve temizleme eyleminin Havva tarafından yapılıyor olması, bu işlerin kadınlar tarafından yapılması gereken işler olduğu algısını yaratmıştır. Dolayısıyla kadına ve erkeğe biçilen roller ilk eylemle belirlenmiştir. On iki hizmette kadınlara verilen süpürgeci, ibrikçi, lokmacı gibi hizmetlerin günlük hayatta kadına biçilen yemek yapma, temizleme gibi görevlerle paralel olmasının nedeni budur.

Âdem ve Havva'nın Cennet'te çıplaklıklarını fark etmeleri, utanç duygusuna neden olmuştur. Onlar etrafındakilere ve birbirlerine gösterilmemesi gereken mahrem yerlerini böylece öğrenmiş, giyinmeyi keşfetmiş ve toplumsallaşmışlardır. Âdem ve Havva 'yı saklamayı yalnız incir ağacı kabul etmiş ve kendisinden 3 yaprak Âdem için, 5 yaprak da Havva için vermiştir. İncir ağacından dökülen yapraklar Âdem ve Havva 'nın ölümlü oluşunu, kefenlerini simgelemektedir. Anlatılara göre erkekler için kefen 3 parçadan biçilirken, kadınlar için de 5 parçadan biçilmektedir.

Cebrail, Âdem yaratıldığında ona kuşak bağlamış ve ahiret kardeşi, musahip olmuşlardır. Bu gelenek Muhammed ve Ali'nin ahiret kardeşi olmasıyla devam etmiştir. Musahiplik ilk örnekleri gibi iki erkek arasında kurulan bir bağdır. İki erkek evlenmeden önce

birbirleriyle musahip kardeşi olmaya karar verir. Herhangi iki kadın arasında musahip olmaya karar vermek gibi bir durum söz konusu olamaz. Musahip olacak erkeklerin kabul törenleri sırasında evli olmaları gerekir. Kadınlar musahiplik ilişkisinde erkeklere, eşlerine tabidir. Musahibi kabul etmek kadının zorunlu rızasına bağlıdır. Musahiplik ilişkisinin bozulması durumunda düşkünlük hali ortaya çıkacağından kadınlar eşlerinin seçimlerine razı olmak durumundadır. Ancak musahiplik göç, şehirleşme, sekülerleşme gibi etkilere dayanamamış, *dede*nin otoritesinin azalmasıyla yaptırım gücünü kaybetmiştir.

Musahiplik bir kontrol mekanizması olan düşkünlüğü doğurmuştur. Sırrı ifşa etmek, iftira etmek, hırsızlık yapmak, adam öldürmek, kız kaçırmak, eşini boşamak, tecavüz etmek, hak yemek, yalancı şahitlik etmek düşkünlük sebebidir. Düşkünlük mekanizması en çok kız kaçırma, zina, evlenme, boşanma durumlarında işlerlik kazanır ki bu durum cinselliğin kontrol altına alınması çabasının toplumsal düzeyde inançsal yaptırımlarla var olduğunu gösterir. Ancak şehir hayatının dinamik yapısı düşkünlüğün de yaptırımının ortadan kalmasına neden olmuştur.

Evlilik, doğum, ölüm gibi günlük hayatın akışında önemli bir yeri olan olaylarda da anlatıların etkileri görülür. Evlilik kutsaldır, Havva ile Âdem'in, Fatma ile Ali'nin nikahı göklerde kıyılmıştır. Alevî kadınları da içinde bulundukları ataerkil sistemin gerektirdiği şekilde evlenirler. Kadınlar çoğu zaman evlenecekleri kişiye karar veremez ve nikahlarında bulunmazlar. Evlilik, kadının üzerindeki söz söyleme iktidarının bir erkekten başka bir erkeğe geçişini simgeler. Babanın iktidarı kadının kocaevine gitmesiyle koca, kaynana ve kayınpeder ile de paylaşılır. Alevî bir kadının Alevî bir erkekle evlenmesi beklenir. Alevî kadınların Sünni ailelerin içinde kendi topluluklarında olduğu kadar rahat hareket edemeyecekleri düşünülür. Sünni bir kadın ile evlenen Alevî bir erkek için bu endişe söz konusu değildir. Kutsal soya sahip olan bir kişinin Sünni biri ile evlenmesi ise çok nadir rastlanan bir şeydir. Ancak evlilik ilişkileri göçün yarattığı etkiyle ve şehirde sünni komşularla karşılaşmayla geleneksel yapısını yitirmiş, iç evlilik önemlini kaybetmiştir.

Doğum, dünyevi bir olgudur. Cennette doğum yoktur. Sancılı doğum yapmak Havva 'ya Cennet'ten kovulmanın cezalarından biri olarak verilmiştir. Kadın erkeğin tohumunu ektiği tarladır. Tohumun yetişebilmesi için tarlanın verimli olması beklenir. Bu nedenle

yeni evlenen bir çiftten beklenen ilk şey bir çocuktur. Kadının erkeğe bir erkek çocuk vermesi istenir. Özelllikle kutsal soydan gelen ailelerin "ocağının sönmemesi" için bir erkek çocuk şarttır. Doğumu kadın yapmasına rağmen, çocuk babasının soyuna ait kabul edilir. Çocuğu olmayan bir kadın tekke ya da türbelere gider, adak adarlar. Erkeklerin bu ritüelin içindeki yerleri görünmezdir.

Evlilik ve doğum kadar önemli olan bir diğer olgu ölümdür. Ölüm halinde dahi kadına ve erkeğe biçilen toplumsal roller işlerlik kazanır. Cennet'ten düşüş anlatısına bağlı olarak kadının mezarı daha derin kazılır, kefeni, başörtüsü ile birlikte beş parçadan oluşur. Kadını mezara indirenler kendisine nikah düşmeyecek erkeklerdir. Erkekler tanrı ile arasındaki kutsal bağa kadınların karışmalarını istemedikleri için mezar açma ve gömme sırasında kadınlar görünmez olurlar. Kadınların görünür olduğu durumlardan biri ağlama ve ağıt yakmadır. Kadınlar hafızalarının verdiği akışkanlıkla birlikte kültürel bir pratik olarak ağlarlar, ağıt yakarak duygularını ve hislerini dile getirirler.

Bir yaratılış efsanesi ve ürettiği toplumsal cinsiyet rolleri nasıl tarihin konusu olmuştur? Bu sorunun yanıtı aslında daha önce pek çok kez verilmiştir. Efsaneler, menkıbeler ve anlatılar, topluluğun geçmiş algısını oluşturur. Bu efsaneler toplumda ortak bir hafızanın oluşmasını sağlayarak toplumsal yaşamın dinamiklerini meydana getirir. Aleviler ve Bektaşîler anlatılardaki belli karakterler ve efsanevi figürler aracılığıyla tarihlerini ve kimliklerini desteklemişlerdir. Yazılı kaynaklarda olmayan ve sakıncalı olarak görülen düşüncelerin aktarımını sağlamış ve farklı iktidar merkezlerinin tarih yazımına karşı kendi kurguladıkları geçmişle cevap vermişlerdir. Yaratılış efsanesine dayanan anlatılar, belli kadınlık ve erkeklik rolleri üreterip pekiştirerek, bu rollerin doğal ortamlarında sürdürüldükleri yer ve zamanda çeşitli kültürel ihtiyaçlara cevap vermesini sağlamıştır. Alevîlerin ve Bektaşîler'in yaratılış ile ilgili anlatılarında olumlanan ve olumsuzlanan kadın tipleri ve rolleri, onların "kurtarılmış, selamete kavuşmuş topluluk" olarak bir benlik algısı geliştirmelerini sağlamıştır. Bu üstünlük iddiası, Alevîler'e ve Bektaşîler'e cinsellik üzerinden yöneltilen çeşitli şuçlamalara karşı - kendi içinde toplumsal cinsiyetin sınırlarını belirleyen anlatılarla- bir direnme mekanizması oluşturmuştur.

Alevî ve Bektaşîlerin toplumsal cinsiyetin sınırlarını belirleyen yaratılış ile ilgili anlatıları ve bunun tezahürleri olan dini ve toplumsal hiyerarşik yapı, aynı zamanda kadın erkek eşitliğinin ve kadının değerinin yüksekliğinin daha çok söylem düzeyinde varolduğunu

göstermiştir. Alevî ve Bektaşî kadınlar erkeklerle sadece aynı mekânda ibadet ettikleri için eşit olabilirler mi? Ya da sadece erkeklerle aynı mekanları paylaşma konusundaki rahatlıkları nedeniyle mi daha değerlidirler? Bu, topluluğun sınırlarının ve görünürlüğünün Alevî ve Bektaşî kadınlar üzerinden sağlandığının göstergesi olan bir söylem olabilir.

Eşitlik ve özgürlük söyleminin, Alevî ve Bektaşî kadınlarına şimdiye kadar ne gibi faydalar sağladığı meçhuldür. Yapılan görüşmeler ve gözlemler söylemin aksine cemin yönetici kadrolarının erkeklerden oluştuğunu, cemin kadınlar ve erkekler arasında hiyerarşik ilişkileri barındırdığını göstermiştir.  Erkeklerle yapılan görüşmelerde bilgiyi elde etme, taşıma ve aktarma potansiyellerinin daha yüksek olduğu görülmüştür. Kadınların ise bilgiyi parçalar halinde taşıdıkları ve bu bilgiyi aktarma ve eyleme dönüştürme mekanizmalarından uzak kaldıkları farkedilmiştir. Tarihsel ve politik dönüşümlerin, Alevi kadınlarının bilgiyi elde etme, onu aktarma ve uygulama mekanizmalarına gelecekte nasıl etki edeceği ise cevabını bekleyen bir soru olarak karşımızda durmaktadır.

# KAYNAKÇA

ABU-LUGHOD, Lila (1993). W*riting Women Words: Bedouin Stories,* Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

AÇA, Mehmet (2004). "Yaratılış Mitleri, Şamanizm ve Tasavvuf Bağlamında Düşüş, Mahrumiyet ve Hapis" *Millî Folklor,* Yıl 16, Sayı 62, s.8-18.

ADORJAN, Imre (2004). "Mum Söndürme' İftirasının Kökeni ve Tarihsel Süreçte Gelişimiyle İlgili Bir Değerlendirme" *Alevilik* (der. İsmail Engin-Havva Engin). İstanbul: Kitap Yayınevi.

AKKAYA, Gülfer (2015). *Sır İçinde Sır Olanlar Alevî Kadınlar,* İstanbul: Kalkedon Yayınları.

ALGAR, Hamid (1994). "Ehl-i Hak" *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 10, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

ALICI, Mehmet (2010). "Nag Hammadi Literatüründe Gnostik Kozmogoni" *Milel ve Nihal*, 7 (3), s. 145-165.

ANDERSON, K. (1990). "Beginning Where We are? Feminist Methodology in Oral History" (Ed.) J.M. Nielsen, *Feminist Research Methods*, London: Westview Press.

APAK, İlhan (?) *Peygamberler Tarihi Ansiklopedisi*, Türkiye Gazetesi Yayınları.

ATEŞ, Süleyman (2004). *Kur'an'da Peygamberler Tarihi*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.

AYTEKİN, Kerim ve KARAKAYA, Hasan (1996). *Taberî Tefsiri*, İstanbul: Hisar Yayınevi.

AYTEKİN, Sefer (1958). *Buyruk*, Emek Yayınevi, Ankara

BAHADIR, İbrahim (2004). "Alevî-Bektaşî İnancına Göre Kadın" *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı:32, s.1-14.

_____ (2005). *Alevî ve Sünni Tekkelerinde Kadın Dervişler,* İstanbul: Su Yayınları.

BAKER, Ulus (2009) "Kitap Nedir?", *Yüzey Bilim Fragmanlar,* İstanbul: Birikim Yayınları, s. 464-472.

BATUK, Cengiz (2006). "Âdem ve Havva 'nın Kitabı: Eski Ahit Apokrifasında Âdem ve Havva 'nın Hayatı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.5 Sayı.10, s.51-96.

BAYRAM, Mikail (2001). "Bacıyân-ı Rum (Anadolu Bacıları) ve Fatma Bacı", *Türkler*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s.365-379.

BERKTAY, Fatmagül (2012a) *Tarihin Cinsiyeti*, İstanbul: Metis Yayınları.

___ (2012b). *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın: Hristiyanlıkta ve İslamiyette Kadının Statüsü Üzerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*, İstanbul: Metis Yayınları.

BİLGE, Evin (2013). "Kutsal Metinlerde Yaratılış" *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 15, Sayı:1, s.127.162.

BİRDOĞAN, Nejat (2001). *Şah İsmail Hatai Yaşamı ve Yapıtları*, Kaynak Yayınları, İstanbul.

BİRGE, John Kingsley (1937). *The Bektashi Order of Dervishes*, London: Luzac & Co.

BOLAY, Süleyman Hayri (1988). "Âdem" *TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt:1,* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 358-363.

BORA, Aksu (2008). *Kadınların Sınıfı: Ücretli Ev Emeği ve Kadın Öznelliğinin İnşası,* İstanbul: İletişim Yayınları.

BOUDHIBA, Abdelwahab (1985). *Sexuality in Islam*, London: Roudledge, Kegan and Paul.

BOZARSLAN, Hamit (2003). "Alevism and the Myths of Research: The Need for a New Research Agenda" *Turkey's Alevi Enigma: A Comprehensive Overview*, (ed.) Paul J. White and Joost Jongerden, Leiden, Boston: Brill.

BOZKURT, Fuat (1982). *Buyruk,* İstanbul.

___ (1993). *Alevîliğin Toplumsal Boyutları*, İstanbul: Tekin Yayınları.

CAMPBELL, Joseph (1994). *Yaratıcı Mitoloji* (çev. Kudret Emiroğlu), Ankara: İmge Yayınları.

CAUNCE, Stephen (2001). *Sözlü Tarih ve Yerel Tarihçi*, (Çev. Şehnaz Layıkel) İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

CLARKE, Gloria L. (2002). *The World of the Alevis: Issues of Culture and Identity*. New York & Istanbul: AVC Publications.

COLLİER, Jane F, YANAGİSAKO, Sylvia J. (1987). "Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship" *Gender and Kinship: Essays Towards a Unified Analysis*. Stanford, CA: Stanford University Press, Pp. 14-50.

CONNERTON, Paul (2012). *Modernite Nasıl Unutturur* (çev. Kübra Kelebekoğlu) İstanbul: Sel Yayıncılık.

___ (2014). *Toplumlar Nasıl Anımsar* (çev. Alaeddin Şenel) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

CORTESE, Delia, CALDERINI, Simonetta (2006). *Women and The Fatimids in the World of Islam*, Edinburg: Edinburg University Press.

ÇAKIR, Serpil (2003). "Sözlü Tarih Projelerinde Yöntemsel Sorunlar ve Bu Sorunları Çözme Yolları" (ed.) Aynur İlyasoğlu, Gülay Kayacan, *Kuşaklar, Deneyimler, Tanıklıklar: Türkiye'de Sözlü Tarih Çalışmaları Konferansı,* İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

___ (2011). "Feminist Tarih Yazımı: Tarihin Kadınlar İçin, Kadınlar Tarafından Yeniden İnşası", *Birkaç Arpa Boyu… 21. Yüzyıl'a Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar,* (der.) Serpil Sancar, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

ÇAMUROĞLU, Reha (1992). "*Tarih, Heterodoksi ve Babailer"* İstanbul: Metis Yayınları.

___ (1999). "Türkiye'de Alevî Uyanışı" *Alevî Kimliği* (ed.) Tord Olsson, Elizabeth., Özdalga, Catherine Raudvere (çev. Bilge Kurt Torun ve Hayati Torun) İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

ÇIĞ, Muazzez İlmiye (2015). *Kur'an, İncil ve Tevrat'ın Sümer'deki Kökeni*, İstanbul: Kaynak Yayınları.

DANACIOĞLU, Esra (2002) *Geçmişin İzleri: Yanıbaşımızdaki Tarih İçin Bir Kılavuz,* İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

DANKOFF, Robert (2009). "Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nin Önceki Baskısında Yer Almamış Olan "Mum Söndürmek" Anlatısı" (çev. Nurettin Gemici) *Turkish Studies*. 4/3.

DEDEBABA, Bedri Noyan (1998). *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevîlik*, Ankara: Ardıç Yayınları.

DELANEY, Carol (2012). *Tohum ve Toprak* (çev. Selda Somuncuoğlu, Aksu Bora), İstanbul: İletişim Yayınları.

DEMİR, Aylin (2010). *Oral Poetry and Weeping in the Case of Dersimli Women,* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı, Ankara.

DİREK, Zeynep (2014). "Judith Butler: Toplumsal Cinsiyet ve Bedenin Maddeleşmesi", *Cinsiyetli Olmak: Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

DOUGLAS, Mary (2005). *Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi* (çev. Emine Ayhan), İstanbul: Metis Yayınları.

DRESSLER, Markus (2010). "How to Conceptualize İnner- Islamic Plurality/Difference: "Heterodoxy and Syncreticm in the Writing of Mehmet F. Köprülü (1890-1966)" *British journal of Middle Eastern Studies*, 37, Sayı:3, s.241-260.

___ (2016). *Türk Alevîliğinin İnşası: Oryantalizm Tarihçilik Milliyetçilik ve Din Yazımı* (çev. Defne Orhun) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

DUBY, Georges PERROT, Michelle (1992). "Kadınların Tarihini Yazmak", *Kadınların Tarihi*, (çev. Ahmet Fethi) Cilt:1, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

EKAL, Berna (2006). *Through Differences and Commonalities: Women's Experiences of Being Alevî,* Yayınlanmamış Sanatta Yeterlik Tezi, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, İstanbul.

ELİADE, Mircae (1984) "Cosmogonic Myth and Sacred History", *Sacred Narrative: Reading in the Theory of Myth*, (ed.) Alan Dundes, Berkeley: University of California Press.

ELİADE, Mircea (1991). Kutsal ve Din Dışı, (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara: Gece Yayınları,

___ (1993). *Mitlerin Özellikleri,* (çev. Sema Rifat) İstanbul: Simavi Yayınları.

___ (1994). *Ebedi Dönüş Mitosu* (çev. Ümit Altuğ) Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

___ (2003). Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına (Cilt I) (çev. Ali Berktay), İstanbul: Kabalcı Yayınları.

EMİROĞLU, Kudret (2003). "Aybaşı" (haz.) Kudret Emiroğlu ve Suavi Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

ERMAN, Tahire (2005). "Mahalledeki Öteki: Gecekondu Ortamında Alevî-Sünni İlişkileri" *Türk(iye) Kültürleri* (ed.) Gönül Putlar, Tahire Erman, İstanbul: Tetragon Yayınevi.

ERÖZ, Mehmet (1977). *Türkiye'de Alevîlik Bektaşîlik*, İstanbul: Otağ Yayınları.

Erseven, İ. C. (1994). "Alevî-Bektaşîlikte Kadın ve Feminizm", *Alevîlik Üstüne Ne Dediler*, (der.) Cemal Şener, İstanbul: Ant Yayınları, s. 72-83.

ERUÇAR, Şengül (2010). *A Feminist Analysis of The Gender Dynamics in the Alevî Belief and Cem Rituals,* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı, Ankara.

EYUBOĞLU, İsmet Zeki (1987). *Anadolu İnançları-Anadolu Mitolojisi: İnanç-Söylence Bağlantısı*, İstanbul: Geçit Kitabevi Yayınları.

FAROQHI, Suraiya (1995). “Conflict, Acommodation, and Long-Term Survival: The Bektashi Order and Ottoman State (Sixteen-Seventeen Centuries)”, *Bektachiyya: etudes sur l” ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, (ed.) Alexandre Popovic ve Gilles Veinstein, İstanbul: ISIS Press, s.171-184.

FIĞLALI, Ethem Ruhi (1991) *Türkiye’de Alevîlik Bektaşîlik,* Ankara: Selçuk Yayınları.

FRAZER, James G. (1984). “The Fall of Man”, *Sacred Narrative: Reading in the Theory of Myth*, (ed). Alan Dundes, California: University of California Press.

GEZİK, Erdal (2015). “How Angel Gabriel Became Our Brother of the Hereafter (On the Question of Ismaili Influence on Alevîsm)” *British Journal of the Middle Eastern Studies*, p.1-15.

___ (2016). *Alevî Hafizasını Tanımlamak,* İstanbul: İletişim Yayınları.

GLUCK, S. B., PATAI, D. (1991). *The Feminist Practice of Oral History*, London and New York: Routledge Publishing.

GÖLPINARLI, Abdülbaki (1943). *Pir Sultan Abdal* (Pertev Nail Boratav ile) Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF Yayınları.

___ (1963). *Alevî-Bektaşî Nefesleri,* İstanbul: İnkılap Kitabevi Yayınları.

___ (1977). Tasavvuf’tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, İstanbul: İnkılâp.

___ (1979). *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik,* İstanbul: Remzi Kitabevi

GÜMÜŞ, Nazlı (2011). *“Alevîlikte Kadın: Şahkulu Sultan Dergahı’ndaki Kadınların “Alevî Kadını” Algılayışı”,* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Kütahya.

GÜNDÜZ, Şinasi (2010). “Şit” *TDV İslam Ansiklopedisi,* cilt:39, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

GÜNEŞ, Muharrem (2013). “Arap Alevîliğinde Kadının Yeri: Hatay Örneği” *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 66, s. 189-212.

YILMAZ, Ali, AKKUŞ, Metin, ÖZTÜRK, Ali (2007). *Alevî Bektaşî Klasikleri: Makalat,* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

HARMAN, Ömer Faruk (1997). "Havva" *TDV İslam Ansiklopedisi,* Cilt:16 Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

HART, George (2010). *Mısır Mitleri* (çev. Mehmet Sait Türk), İstanbul: Phoenix Yayınları.

HOOKE, Samuel Henry (2002). *Ortadoğu Mitolojisi* (çev. Alaeddin Şenel), Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

İLYASOĞLU, Aynur (1996). "Türkiye Kadın Tarihinin Araştırılmasında Yöntem Sorunları ve Sözlü Tarih Yöntemi" *İnsan, Toplum, Bilim*, (der.) Kuvvet Lordoğlu, İstanbul: Kavram Yayınları.

___ (2001). "Kadınların Yaşam Tarihi Anlatılarına Kadın Çalışmaları Alanından Bir Bakış", *Yerli Bir Feminizme Doğru,* İstanbul: Sel Yayıncılık.

___ (2013). *Örtülü Kimlik: İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Ögeleri*, İstanbul: Metis Yayınları.

KAFADAR, Cemal (1995). *Between Two Worlds The Construction of the Ottoman State*, Berkeley ve Los Angeles: University of California State.

KANDEMİR, Yaşar M. (1995). "Fatımâ" *TDV İslam Ansiklopedisi,* Cilt:12 Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

KANDİYOTİ, Deniz (2011). *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, (çev. Aksu Bora, Feyziye Sayılan, Şirin Tekeli, Hüseyin Tapınç, Ferhunde Özbay) İstanbul: Metis Yayınları.

KARAKAYA-STUMPP, Ayfer (2015). *Vefailik, Bektaşîlik, Kızılbaşlık: Alevî Kaynaklarını, Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

KARAMUSTAFA, Ahmet (1994). *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period 1200-1500*, University of Utah Salt Lake City.

___ (2015). “Anadolu’nun İslamlaşması Bağlamında Aleviliğin Oluşumu” *Kızılbaşlık, Aleviliik, Bektaşilik: Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel* (ed.) Yalçın Çakmak, İmran Gürtaş, İstanbul: İletişim Yayınları, s.43-55.

KEHL-BODROGI, Krisztina (2003). “Atatürk and the Alevis: A Holy Alliance?” *Turkey’s Alevi Enigma: A Comprehensive Overview,* (ed.) Paul J. White and Joost Jongerden, Leiden, Boston: Brill.

___ (2012). *Kızılbaşlar/Aleviler: Anadolu'da Yaşayan Ezoterik Bir İnanç Topluluğu Üzerine Araştırma*, (çev. Oktay Değirmenci, Bilge Ege Aybulduk), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

KIPÇAK, Nur (2014). “Kadın Evliyaların Er/kek Olarak Anılması Üzerine Tevhit ve Mücerretliğin Etkisi” *Turkish Studies- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 9/3, p. 879-891.*

KOÇ, Âdem (2015). *“*Güruh-ı Naci’nin Saçlı Bacıları Alevî-Bektaşî İnanç Sisteminde Kadın Olmak” *KSBD,* Sayı:12, s.125-144.

KORKMAZ, Esat (2005). *Alevî ve Bektaşî Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.

KRAMER, Noah Samuel (1990). *Tarih Sümerde Başlar (History Being at Sumer)* (çev. Muazzez İlmiye Çığ), Ankara: TTK Basımevi.

KUTSAL KİTAP (Tevrat, Zebur, İncil) (2009). İstanbul: Kitab-ı Mukkades Şirketi ve Yeni Yaşam Yayınları.

KÜÇÜK, Hülya (2002). *The Role of the Bektashis in Turkey’s National Struggle*, Leiden, Boston, Köln: Brill.

KÜMBETOĞLU, Belkıs (2005). *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, İstanbul: Bağlam Yayınları.

___ (2011). “Feminist Yöntem ve Kadın Çalışmalarına İlişkin Bazı Sorular, Sorunlar”, *Birkaç Arpa Boyu… 21. Yüzyıl’a Girerken Türkiye’de Feminist Çalışmalar,* (der.) Serpil Sancar, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları

MARDİN, Şerif (2015). *Din ve İdeoloji,* İstanbul: İletişim Yayınları.

MASSICARD, Elise (2007). *Alevi Hareketinin Siyasallaşması*, İstanbul: İletişim.

MÉLİKOFF, Irène (1998). *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe* (çev. Turan Alptekin), İstanbul: Cumhuriyet Kitap Kulubü.

___ (2009). *Uyur İdik Uyardılar: Alevîlik Bektaşîlik Araştırmaları* (çev. Turan Alptekin), İstanbul: Demos Yayınları.

MENEMENCİOĞLU, Belkıs (2011). "Bektaşî ve Alevî Kültüründe Kadın" *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Sayı 60. s.129-140.*

MERNİSSİ, Fatma (2004). "İslam'da Aktif Kadın Cinselliği Anlayışı" *Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik* (çev. Ebru Salman), (ed.) Pınar İlkkaracan, İstanbul: İletişim Yayınları.

McDOWALL, David (1996). *A Modern History of the Kurds*, London, NewYork: I.B. Tauris.

MILSTEIN, Rachel (1999). "The Stories and Their Illustraton" *Stories Of The Prophet: İllustrated Manuscripts of Qisas al-Anbiya',* California: Mazda Publishers, s.105-185.

MİLLMAN, M. ve KANTER, R.M. (1987). "Introduction to Another Voice, Feminist Perspectives on Social Life and Social Science" (ed.) S. Harding, *Feminism and Methodology* Indiana: Indiana University Press.

MOOSA, Matti (1987). *Extremist Shiites: The Ghulat Sects,* Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

NEYZİ, Leyla (1999). *İstanbul'da Hatırlamak ve Unutmak: Birey, Bellek ve Aidiyet,* İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

___ (2010) "Oral History and Memory Studies in Turkey", *Turkey's Engagament with Modernty: Conflict and Change in the Twentieth Century,* (ed.) Celia Kerslake, Kerem Öktem, Philip Robins, Palgrave Macmillian.

NOYAN, Bedri (1976). “Bektaşî ve Alevîlerde Hukuk Düzeni (Düşkünlük), *I. Uluslarası Türk Folklor Bildirileri,* C. IV’ den Ayrıbasım, Ankara, s.189-213.

___ (1987). *Bektaşîlik Alevîlik Nedir* Ankara: Sanat Kitabevi.

OCAK, Ahmet Yaşar (2009a). "İslâm'ın Temel İnançları Etrafında Oluşan Mitolojik Kültür: İslâm Mitolojisi Yahut İslâm İlahiyatının İhmal Edilmiş Önemli Bir Sorunsalı (Bir mise-enquetion Denemesi)" *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 1 Ocak-Nisan, İstanbul.

___ (2009b). *Türk Sufîliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yayınları.

___ (2010). *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler: Metodolojik Bir Yaklaşım*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

___ (2012). *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, İstanbul: İletişim Yayınları

OKAN, Nimet (2014). “Alevîlikte Kadın Erkek Eşitliği Söylemine Eleştirel Bir Yaklaşım” *AÜ DTCF Antropoloji Dergisi,*28.

___(2016). *Canların Cinsiyeti: Alevîlik ve Kadın,* İstanbul: İletişim Yayınları.

OELSCHLAEGER, Max (1999). “Re-Placing History, Naturalizing Culture” *Human/Nature: Biology, Culture and Environmental History*, (ed.) John P. Herron, Anrew G. Kirk, Albuquerque: Unversity of New Mexico Press.

OLSSON, Tord (1999). “Ali Odaklı Mezheplerde Yazıya Geçirme” *Alevî Kimliği* (ed.) Tord Olsson, Elizabeth Özdalga, Catherine Raudvere (çev. Bilge Kurt Torun ve Hayati Torun), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

ONG, Walter J. (2012). *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözün Teknolojileşmesi*, (çev. Sema Postacıoğlu Banon), İstanbul: Metis Yayınları.

ÖGEL, Bahaeddin (1998). *Türk Mitolojisi: Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar*, Cilt I., Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

ÖZ, Mustafa, EŞ-ŞEK'A Mustafa Muhammed (2001). "İsmailiyye" *TDV İslam Ansiklopedisi*, C:23, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

ÖZCAN, Aylin, ERDOĞAN Zeynep (2014). "Sivas İli Yıldızeli İlçesine Bağlı Banaz Ve Yağlıdere Köylerinde Alevî Kadın Giyimlerinin Değerlendirilmesi*" Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi,* Sayı:72, s.153-173.

ÖZCAN, Hüseyin (2007). "Anadolu Alevî Kültüründe Kadına Bakışın Temelleri" *Uluslararası Asya ve Afrika Çalışmaları Kongresi (ICANAS 38)*.

ÖZMEN, İsmail (1998a). Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi, Cilt: I, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

___ (1998b). Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi, Cilt: II Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

___ (1998c). Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi, Cilt: III Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

___ (1998d). Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi, Cilt: IV Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

ÖZTÜRK, Özhan (2009). *Folklor ve Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul: Phoenix Yayınları.

ÖZTÜRKMEN, Arzu (2001/2002). "Sözlü Tarih: Yeni Bir Disiplin Cazibesi", *Toplum ve Bilim.*

PARMAKSIZ, Pınar Melis Yelsalı (2011). "Kadınların Belleği: Hatırlama, Anlatı, Deneyim ve Toplumsal Cinsiyet", *Birkaç Arpa Boyu… 21. Yüzyıl'a Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar,* (der.) Serpil Sancar, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

PETERSON, Jordan B. (1999). *Maps of Meaning: The Architechture of Belief,* Routledge.

RAMSOUR, Ernest (1942). "The Bektashi Dervishes and the Young Turks" *Moslem World XXXII,* s.7-14.

REFİK, Ahmet (1932). *Onaltıncı Asırda Râfizilik ve Bektaşîlik,* İstanbul.

REINHARZ, Shulamit (1992). *Feminist Methods in Social Research*, Oxford and New York: Oxford University Press.

RITCHIE, Donald A. (1995). *Doing Oral History,* New York: Twayne Publishers.

RUBIN, David. C. (2011). "Kolektif Anılar Olarak Sözlü Gelenekler: Genel Bir Bireysel ve Kolektif Bellek Kuramı İçin Öneriler" *Zihinde ve Kültürde Bellek* (çev. Yonca Aşçı Dalar), (ed.) Pascal Boyer, James V. Wertsch, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

RUTHERFORD, Jonathan (1998). "Yuva Denilen Yer: Kimlik ve Farklılığın Kültürel Politikaları, *Kimlik: Topluluk/Kültür/Farklılık* (çev. İrem Sağlamer), İstanbul: Sarmal Yayınevi, s. 7-31.

SAĞLAM, Hülya Şenkul, (2007). *Alevî Bektaşî Kültüründe Kadın*, Fatih Univ. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

SAVAŞ, Saim (2013). *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, Ankara: TTK Yayınları.

SCHICK, Irvin C. (2014) "Bedensel Hafıza, Zihinsel Hafıza, Yazılı Kaynak: Hat Sanatının Günümüze İntikalinin Bazı Boyutları" *Nasıl Hatırlıyoruz: Türkiye'de Bellek Çalışmaları,* (ed.) Leyla Neyzi, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

SCHIPPER, Mineke (2012). *Âdem ile Havva Her Yerde* (çev. Pınar Doğu), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

SCHIMMEL, Annemarie (2001). *İslamın Mistik Boyutları* (çev. Ergun Kocabıyık), İstanbul: Kabalcı Yayınları.

SERT, Özlem (2009). *Umudun Tarihine Yolculuk: Yedi Uyurlar Efsanesi*, İstanbul: Phoenix Yayınevi.

SHOPES, Linda (1994). "Personal Autobiographies in Feminist Research", *Sociology*, Vol.27, No.1.

SCOTT, J.W (1988). “The Problem of Invisibility," in S. Jay Kleinberg, ed., *Retrieving Women's History: Changing Perceptions of the Role of Women in Politics and Society*, London and Paris: Berg/Unesco, pp. 5–29.

___ (1996). *Feminism and History*, UK: Oxford University Press.

SHANKLAND, David (1999). “Antropoloji ve Etnisite: Yeni Alevî Hareketinde Etnografyanın Yeri, (ed.) OLSSON, Tord., ÖZDALGA, Elizabeth, RAUDVERE, Catherine. *Alevî Kimliği* (çev. Bilge Kurt Torun ve Hayati Torun), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

___ (2003a). “Social Change and Culture: Responses to Modernization in an Alevi Village in Anatolia” *Turkey’s Alevi Enigma: A Comprehensive Overview* (ed.) Paul J. White, Joost Jongarden, Leiden, Boston: Brill.

___ (2003b). *The Alevîs in Turkey*, N.Y. : RoudledgeCurzon.

SİVRİ, Medine, KUŞÇA, Sibel (2014). “Şah İsmail Hatayî ve Pir Sultan Abdal Deyiş ve Nefeslerinden Alevî- Bektaşî Kozmogonisi ve Kırklar Cemi’ne” *CIU Folklor/Edebiyat*, Cilt 20, Sayı 78.

SMİTH, Jane I., HADDAD, Yvonne Y. (1982). “Eve: Islamic Image of Woman," *Women and Islam*, (der.) Azizah Al- Hibri, Newyork: Pergamon Press.

SOILEAU, Dilek (2006). *Elif Ana (Maraş-Pazarcık) Ziyareti Üzerine Antropolojik Bir Çözümleme,* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

___ (2015). “Alevîlikte Ziyaret Geleneğine Bir Örnek: Elif Ana” *Kızılbaşlık Alevîlik Bektaşîlik*: *Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel*, (ed.) Yalçın Çakmak, İmran Gürtaş, İstanbul: İletişim Yayınları, s.503-519.

SOİLEAU, Mark (2014). “Conforming Haji Bektash: A Saint And His Followers Between Orthopraxy And Heteropraxy*” Die Welt Des Islam,* 54, Pp. 423-459.

SPELLBERG, D.A. (1996). “Writing the Unwritten Life of the Islamic Eve: Menstruation and Demonization of Motherhood”, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 28, No. 3.

STONE, Linda (1947). *Kinship And Gender: An İntroduction*, Boulder, Colo: Westview Press.

ŞAHİN, Ö. ve AĞDUK-GEVREK, M. (1997). “Tarih Çözümlemesi İçinde Sözlü Tarih ve Feminist Sözlü Tarih”, *20. Yüzyılın Sonunda Kadınlar ve Gelecek Konferansı* (der.) Oya Çitci, Ankara: TODAİE.

ŞAHİN, Özlem (2009). “Feminist Sözlü Tarih Deneyimi Üzerine Düşünceler*”, Methodos: Kuram ve Yöntem Kenarından,* (ed.) Dilek Hattatoğlu, Gökçen Ertuğrul, İstanbul: Anahtar Kitaplar.

ŞAPOLYO, Enver Behnan (1964). *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Türkiye Yayınevi.

ŞERİATİ, Ali (2010). *Kadın: Fatıma Fatımadır* (çev. Esra Özlük), Ankara: Fecr Yayınları.

TAŞĞIN, Ahmet (2013). “Yezidiyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi,* Cilt: 43, TDV Yayınları, s.525-527.

TEPELİ, Yusuf (2002). *Dervîş Muhammed Yemînî Fazîlet-nâme* (Giriş-İnceleme-Metin) I, Ankara: TDK Yayınları,

THOMPSON, Paul (1999). *Geçmişin Sesi* (çev.Şehnaz Layıkel), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

___ (2003). “21. Yüzyılda Sözlü Tarih İçin Potansiyeller ve Meydan Okumalar”, (ed.) Aynur İlyasoğlu, Gülay Kayacan, *Kuşaklar, Deneyimler, Tanıklıklar: Türkiye’de Sözlü Tarih Çalışmaları Konferansı* (haz.) Aynur İlyasoğlu, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

TİLLİON, Germaine (1983). *The Republic of Cousins*, Londra: Al Saqi.

TOSH, John (2008). *Tarihin Peşinde,* (çev. Özden Arıkan) İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

USLU ÜSTTEN, Aliye (2014). “Türk Romanında Alevî Ve Bektaşî Kadın Algısı” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi,* Sayı:71, s.197-208.

USLUER, Fatih (2009). *Hurufilik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren,* İstanbul: Kabalcı Yayınları.

UZUN, Mustafa (1995). “Fatıma-Edebiyat*” TDV İslam Ansiklopedisi,* Cilt:12, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s.223-224.

ÜÇER, Cenksu (2009). "Alevîlik; Yapılar, Grupların Temel Özellikleri ve Bazı Mülahazalar" Dinî Araştırmalar Ocak-Nisan, Cilt: 12, Sayı: 33, Sayfa: 63-88, Ankara.

ÜRKMEZ, Ertan (2015). *Türk-İslâm Mitolojisi Bağlamında Mi ‘râç Motifi Ve Türkiye Kültür Tarihine Yansımaları,* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Ankara.

ÜZÜM, İlyas (2007). *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevîlik,* İstanbul: İSAM Yayınları.

___ (2009) “Yeşil Kubbede Asılı Kandil: Nur-ı Muhammedî- Kültürel Kaynaklarına Göre Alevîlikte Hz. Muhammed Tasavvuru” *Dini Araştırmalar*, Cilt:12, Sayı:33, s.205- 233.

VANSINA, Jan (1965). *Oral Tradition, A Study in Historical Methodology,* Chicago: Aldine Publishing Company.

VARHOFF, Karin (1999). “Söylemde ve Hayatta Alevî Kadınına Kısa Bir Bakış” *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Alevîler Bektaşîler Nusayriler,* İstanbul: Ensar Neşriyat.

___ (2003). “The Past in the Future: Discourses on the Alevis in Contemporary Turkey” *Turkey’ Alevi Enigma: A Comprehensive Overview* (ed.) Paul J. White and Joost Jongerden, Leiden-Boston: Brill

WOLF, D.L. (1996). "Situating Feminist Dilemmas in Fieldwork" *Feminist Dilemmas in Fieldwork,* (ed.) D.L. Wolf, Harper Collins.

YALÇINKAYA, Ayhan (1996). *Alevîlikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar*, Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları.

YAMAN, Ali (2009). "Alevîlikte Toplumsal Kontrol Kurumu: "Düşkünlük", *Geçmişten Günümüze Alevî Bektaşî Kültürü*, (ed.) Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, s.203-211.

___ (2011). "Alevîlikte Ocak Kavramı: Anlam ve Tarihsel Arka Plan" HBV Araştırma Dergisi, sayı:60, s.43-64.

YILDIRIM, Rıza (2002). Geleneksel Alevîlikten Modern Alevîliğe: Tarihsel Bir Dönüşümün Ana Eksenleri, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı:62, s. 135-162.

___ (2010). "Bektaşi Kime Derler: Bektaşi Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi" *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi,* 55, s. 23-58.

___ (2011). "Abdallar, Akıncılar, Bektaşîlik ve Ehl-i Beyt Sevgisi: Yemini'nin Muhiti ve Meşrebi Üzerine Notlar" *Belleten,* Cilt: LXXV'den *Ayrıbasım,* sayı:272, s.51-85.

___ (2012). "Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe: Tarihsel Bir Dönüşümün Ana Eksenleri" *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 62, s.135-162.

YILDIZ, Harun (2004). "Alevîlerde Dedelik Kurumu" (haz.) İ. Engin ve H. Engin, *Alevîlik,* İstanbul: Kitap Yayınevi, s.321-338.

___ (2009). "Alevî-Bektaşî Geleneğinde Musahiplik" *Geçmişten Günümüze Alevî Bektaşî Kültürü*, (ed.) Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, s.397-416.

YOLCU, Mehmet Ali (2013). "Havva 'nın Öyküsü: Kozmolojik ve Antropogonik Mitlerden Kadın Yaratımına Senkretik Bir Yaklaşım" *Folklor/edebiyat,* cilt:19, sayı:73, s.186-196.

YONAR, Gönül (2015). *Yaratılış Mitolojileri: Altı Medeniyet Altı Yaratılış Hikayesi* İstanbul: Ötüken Neşriyat.

YUVAL-DAVIS, Nira (2010). *Cinsiyet ve Millet* (çev. Ayşin Bektaş), İstanbul: İletişim Yayınları.

## ELEKTRONİK KAYNAKLAR

Kur'an-ı Kerim ve Meali. Erişim Tarihi: 20.09.2016, http://www.kuranikerim.com/m_diyanet_index.htm

İstanbul Kadı Sicilleri. Erişim tarihi: 08.11.2016, http://www.kadisicilleri.org/yayin.php

Pir Zöhre Ana: Yaşayan Tek Ehl-i Beyt Evliyası. Erişim Tarihi: 10.12.2016, http://www.zohreana.com/

Zöhre Ana web.tv. Erişim Tarihi: 10.12.2016, http://zohreana.web.tv/

## Ek 1. Kaynak Kişiler

**1)** Abbas V. Amasya-Merkez, Şah İbrahim Veli Ocağı talibi, 80'li yaşlarda, hiç okula gitmemiş, okuma-yazma biliyor, köyde yaşıyor.

**2)** Abdullah B. Amasya-Hamamözü, Ali Pir Civan Ocağı talibi, zâkir, 80'li yaşlarda, okuma yazma biliyor, hiç okula gitmemiş, köyde yaşıyor.

**3)** Ahmet A. Amasya-Merkez, Seyid Kerim Ocağı'na mensup, dede, 73 yaşında, hiç okula gitmemiş, okuma yazma biliyor, köyde yaşıyor.

**4)** Ali K. Çorum-Merkez, Leşkeroğlu Ocağı talibi, hocalık yapıyor, 76 yaşında, okuma-yazma biliyor, eski yazı biliyor, şehir merkezinde yaşıyor.

**5)** Ali Rıza A. Tokat- Zile, Pir Sultan Ocağı'na mensup, dede, 70'li yaşlarda, okuma-yazma biliyor, şehir merkezinde yaşıyor.

**6)** Bektaş A. Tokat-Reşadiye, Pir Sultan Abdal Ocağı'na mensup, dede, 79 yaşında, okuma-yazma biliyor, eski yazı biliyor, köyde yaşıyor.

**7)** Eyüp D. Amasya-Gümüşhacıköy, Hüsem Dede Ocağı talibi, hoca, 70'li yaşlarında, okuma-yazma biliyor, eski yazı biliyor, köyde yaşıyor.

**8)** Gülşen K. Sivas- Yıldızeli, Gözükızıl Ocağı'na mensup, 82 yaşında, okuma-yazma biliyor, şehir merkezinde yaşıyor.

**9)** Hasan Ö. Amasya- Gümüşhacıköy, talip, zâkir, 60lı yaşlarında, okuma-yazma biliyor, köyde yaşıyor.

**10)** Hüsnü E. Tokat-Reşadiye, Hasan Balı Ocağı'na mensup, dede ve zâkir, 60'li yaşlarında, okuma-yazma biliyor köyde yaşıyor.

**11)** Medine A. Tokat-Merkez, Kul Himmet Ocağı talibi, 70'li yaşlarında, okuma-yazma bilmiyor, köyde kadın cenazelerini yıkıyor, babası ve abisi köyün hocalığını yapıyor.

**12)** Musa Y., Çorum- Merkez, Mehmet Dede Ocağı talibi, zâkir, köyde yaşıyor, hiç okula gitmemiş, okuma-yazma biliyor, eski yazı biliyor, köyde yaşıyor.

**13)** Nuri K. Amasya- Merkez, Erkonaş Ocağı talibi, 78 yaşında, okuma-yazma biliyor, ilkokul mezunu, çiftçi, köyde yaşıyor.

**14)** Rıza Ş. Tokat-Almus, Kul Himmet Ocağı'na mensup, dede ve hoca, 80'li yaşlarında, okuma yazma biliyor, eski yazı biliyor, köyde yaşıyor.

**15)** Sadık D. Tokat- Niksar, Seyid Bilal Ocağı'na mensup, dede,79 yaşında, okuma-yazma biliyor, köyde yaşıyor.

**16)** Satı A. Sivas-Divriği, Hıdır Abdal Ocağı talibi, köyde kadın cenazelerini yıkıyor, 80'li yaşlarında, okuma-yazma bilmiyor, hiç okula gitmemiş, köyde yaşıyor.

**17)** Senem K. Sivas- Kangal, Dedegarkın Ocağı'na mensup, okuma-yazma biliyor, 89 yaşında, Ankara'da yaşıyor.

**18)** Zeynel O. Amasya- Merkez, Erkonaş Ocağı'na mensup, dede, 73 yaşında, okuma-yazma biliyor, ilkokul 3'e kadar okumuş.

# Ek 2. Yüksek Lisans Tez Çalışması Orjinallik Raporu

**HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ**
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**
**YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU**

**HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ**
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**
**TARİH ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA**

Tarih: 19/12/2016

Tez Başlığı / Konusu: Alevî- Bektaşî Kültüründe Yaratılış Anlatıları ve Toplumsal Cinsiyet İlişkileri

Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 120 sayfalık kısmına ilişkin 19/12/2016 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı %6 'dır.

Uygulanan filtrelemeler:

1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç,
2- Kaynakça hariç
3- Alıntılar dahil
4- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orjinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

19/12/2016

| | |
|---|---|
| **Adı Soyadı:** | Emine Yüksel |
| **Öğrenci No:** | N12235062 |
| **Anabilim Dalı:** | Tarih |
| **Programı:** | Tarih |
| **Statüsü:** | ☒ Y.Lisans ☐ Doktora ☐ Bütünleşik Dr. |

**DANIŞMAN ONAYI**

UYGUNDUR.

Doç. Dr. Özlem Sert

# Ek 3. Tez Çalışması Etik Kurul İzin Muafiyeti Formu

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 19/12/2016

Tez Başlığı / Konusu: Alevî-Bektaşî Kültüründe Yaratılış Anlatıları ve Toplumsal Cinsiyet İlişkileri

Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

19/12/2016

**Adı Soyadı:** Emine Yüksel
**Öğrenci No:** N12235062
**Anabilim Dalı:** Tarih
**Programı:** Tarih
**Statüsü:** ☒ Y.Lisans ☐ Doktora ☐ Bütünleşik Dr.

**DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI**

Doç. Dr. Özlem SERT

**Detaylı Bilgi:** http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr
**Telefon:** 0-312-2976860 **Faks:** 0-3122992147 **E-posta:** sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr

HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES

